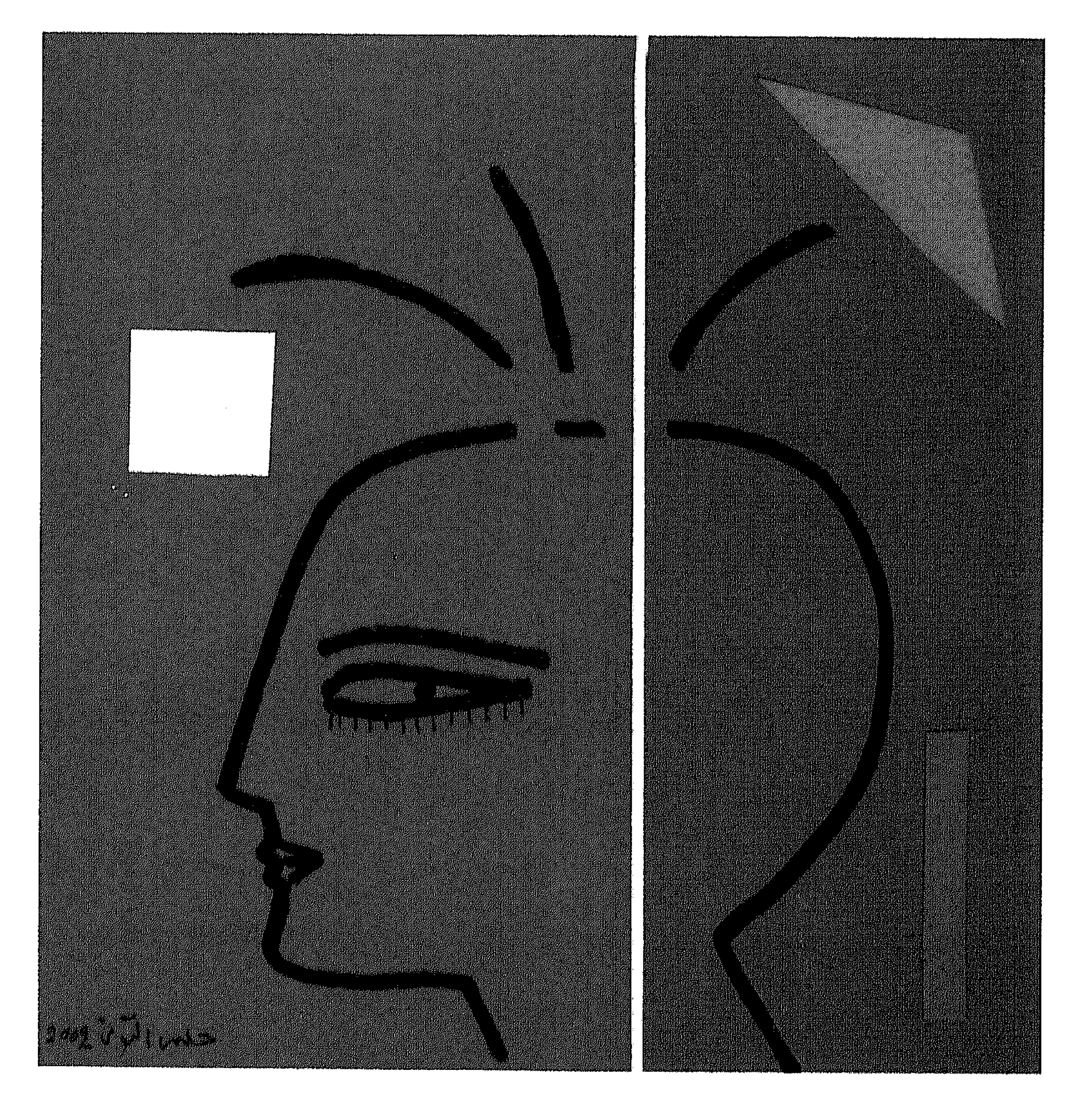
دار الشروق

العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة

د. عبد الوهاب المسيري

المجلد الثاني





العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة

المجلد الثاني

الطبعـــة الأولـــى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

© دار الشروق
أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

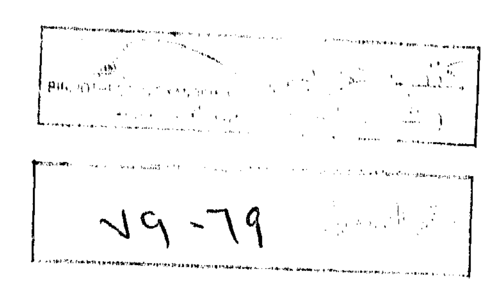
القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى
رابعة العدوية - مدينة نصر - ص . ب : ٣٣ البانوراما
تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى: email: dar@shorouk.com

د.عبد الوهاب المسيرى



العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة

المجلد الثاني



دار الشروق

المجلد الثاني

التـطبـيـق

الباب الأول

عمليات العلمنة الشاملة

الفصل الأول
الترشيد في الإطار المادي

ثمة آليات كثير تمت من خلالها عملية علمنة الإنسان الفرد والمجتمع، ولعل من أهمها ما يُسمَّى «الترشيد». وهذا ما سنتناوله في هذا الفصل.

الترشيد (مشكلة التعريف):

كلمة «ترشيد» مأخوذة من كلمة «رَشَد» بمعنى «عقل» أو «عرف طريق الرشاد والاستقامة»، و«رشَّده» يعني «هداه إلى هذا الطريق». وَ«الرُّشد»: «الاستقامة على طريق الحق»، ومن هنا نقول: «بلغ سن الرُشد» للتعبير عن بلوغ الأطفال مبلغ الرجال والنساء.

وتوجد في الإنجليزية كلمة «ريسون reason» بمعنى «عقل» أو «رُشْد» أو «صواب»، و«راشيونال rational» بمعنى «عقلاني» أو «رشيد» أو «مبني على العقل» أو «مالك لقواه العقلية». وهناك فعل «راشيوناليز rationalize» بمعنى «يُرشِّد» أو «يُعقلن»، والكلمة الإنجليزية مشتقة من كلمة «راتيو ratio» اللاتينية وتعني «خُطة» أو «منهج» أو «نوع» أو «سبب» أو «اتجاه» أو «حساب»، وقد اشتقت منها كلمة «راتيوناريوم rationarium» وتعني «الحسابات الإحصائية»، أما كلمة «راتيوناليس rationalis» فتعني «معقول» أو «عقلاني»، وقد اشتقت منها الكلمة في اللغة الإنجليزية واللغات الأوربية الأخرى. والكلمة لها عدة معان:

١ ـ يسوِّغ أو يبرر، بمعنى: يفسِّر المرء سلوكه بأسباب معقولة أو مقبولةً، ولكنها غير صحيحة.

٢ ـ ومن المعاني الأخرى المتواترة لكلمة «يُرشِّد» : يُوظِّف الوسائل بأكثر الطرق كفاءة لخدمة أهداف معينة .

وهذان المعنيان للكلمة ينصرفان إلى الوسائل وحسب . ولكن هناك معنيين آخرين يؤكدان أن الترشيد ليس مسألة مقصورة على الوسائل وحسب ، بل تتصل أيضًا بالمضمون ، وهما :

٣ ـ يستعيض عن التفسير الغيبي لشيء ما بتفسير طبيعي (مطابق للمبادئ العقلية) .

٤ ـ يجعل الشيء مطابقًا للمبادئ العقلية .

وقد ميَّز ماكس فيبر بين نوعين من الترشيد :

١ ـ «فيرت راتيونيل wertrationell» ، وتترجم بعبارة «رشيد في علاقته بالقيم» (أو «الترشيد المضموني»)، وهو يعادل (تقريبًا) «الترشيد التقليدي» ، الذي يعني أن المرء لا يتعامل مع الواقع بشكل ارتجالي وجزئي ، وإنما يتعامل معه بشكل منهجي متكامل ، ومتسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة والتصورات المرجعية التي يؤمن بها . والواقع أن عملية بناء الهرم الأكبر والفتح الإسلامي من العمليات التي لا يمكن إنجازها إلا من خلال هذا النوع من الترشيد .

٢ ـ «زفيك راتيونيل zweckrationnel» ، وتترجم بعبارة «رشيد في علاقته بالأهداف» (أو «الترشيد الشكلي أو الإجرائي» أو «الترشيد الأداتي»)، وهو الترشيد (المادي) الحديث المتحرر من القيم ، الموجَّه نحو أي هدف يحدده الإنسان بالطريقة التي تروق له أو حسبما تمليه رغباته أو مصلحته . والترشيد الشكلي يتعلق بالكفاءة التكنولوجية وتوفير أفضل الوسائل والتقنيات لتحقيق الأهداف (أية أهداف) بأقل تكلفة ممكنة وفي أقصر وقت ممكن ، وكلما كانت الوسائل أكثر فعالية كان الفعل أكثر رشداً من الناحية الشكلية أو الإجرائية . فالترشيد التقليدي (المضموني) يتم في إطار المطلق الديني والمرجعية المتجاوزة ، أما الترشيد الحديث (الشكلي) فهو متحرر من القيمة ويدور في إطار المرجعية المادية الكامنة ـ ، ولا علاقة له بأي مطلق .

ويرى فيبر أنه توجد عدة عناصر فريدة داخل الحضارة الغربية جعلتها تتجه نحو

مزيد من الترشيد الحديث «والتجريد» (تناولناها في فصل سابق)، إلى أن أثمرت في نهاية الأمر الرأسمالية الرشيدة والترشيد الإجرائي أو الأداتي - وهو ترشيد منفصل عن الأهداف الإنسانية النهائية. ويرى فيبر أن هذه العناصر غائبة في الحضارات الأخرى. ومن ثَمَّ، فإن عبقرية الحضارة الغربية تكمن في هذا التوجه المتزايد نحو الترشيد والتجريد الذي يأخذ شكل ظهور قوانين مستقرة ثابتة تتجاوز المشاعر الإنسانية (خيِّرةً كانت أم شريرة) يبدأ الجميع في الالتزام بها. أي أن الترشيد يعني استبعاد الإنساني إلى حدٍّ كبير.

ويمكننا الحديث عن الترشيد في مرحلتين مختلفتين:

(أ) الترشيد والثنائية الصلبة

أصبح الترشيد، كما ظهر في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة، يعني إعادة صياغة الواقع (تفكيكه ثم إعادة تركيبه) في هَدْي المعايير العقلية العلمية الواحدية المادية (وقد وصف هابرماس عملية التحديث بأنها نَقْل عملية الترشيد من عالم الفكر إلى عالم المجتمع والفرد). وعملية التفكيك والتركيب، هذه، هي أيضًا عملية تجريد في إطار المرجعية المادية ونموذج الطبيعة/ المادة، بحيث تُستبعَد العناصر (الربانية والإنسانية المركبة) التي لا تتفق والواحديةَ المادية، ولا يبقى إلا تلك التي تتفق وإياها، وهي عناصر يستخلصها العقل من الطبيعة/ المادة ويطبقها على الإنسان والمجتمع. والعقل الإنساني هو الذي يقوم بعملية التفكيك ثم إعادة التركيب. ولكن. . ماذا عن العقل نفسه؟ هل يخضع، هو نفسُه، لعملية التفكيك وإعادة التركيب هذه ليزداد رشده؟ ومن يقوم بهذه العملية؟ ومن يستخلص للعقل القواعد العامة؟ . . سنكتشف أن الإشكالية كامنة في كل النماذج التي تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة، إذ ثمة افتراض بأن العقل البشري قادر على رَصْد الواقع بأسره والإحاطة به والتحكم فيه، وهذه هي الرؤية المتمركزة حول الذات الإنسانية التي تفترض مركزية العقل الإنساني ووعيه، ومن ثَمَّ تفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة. ولكنها أسبقية ومركزية واهية. فهذه الرؤية تفترض أيضًا أن العقل الواعي جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة اللاواعية، ولذا، فهو ليس المركز ولا المرجعية.

وقد أصبحت الطبيعة غير الواعية هي المرجعية والمركز (انتصار الموضوع)،

فانفصلت النزعة التجريبية (التي مركزها المادة) عن النزعة العقلية الإنسانية (التي مركزها الإنسان) إلى أن تحرَّرت تمامًا منها، وحقق العلم الغربي انتصاراته الضخمة بسبب حياده وموضوعيته الرهيبة، أي بسبب تجاهله الإنسانَ وغائياته وقيمَه ومثالياته ومطلقاته. وقد طرح العلم نفسه بصفته القادر على الإتيان بالحلول العلمية الأكيدَة لكل المشكلات المادية وغير المادية (وهي غير مادية بشكل ظاهر وحسب، فكل شيء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير مادي). وادعى العلم أنه مصدر القيمة، وأنه القادر على تزويد الإنسان بالرؤية السليمة للأشياء، وأنه سيحقق للإنسان السعادة والخلاص والتحكم الكامل في الطبيعة وتسخيرها لصالحه، بل وهزيمتها تمامًا. ولكن كل هذا لن يتحقق إلا إذا قَبل الإنسان العلم هاديًا ومرشدًا ودليلاً وسلَّم له أمره، وتبنَّى منهجه وطبَّقه على واقعه بشكل منهجي متكامل، وتخلَّى عن أية غائيات إنسانية أو تساؤلات ومحاولات للتجاوز، ومن هنا توارى العقل البشري باعتباره بلا أهمية. وبدلاً من أن يحاول الإنسان تجاوز ذاته الطبيعية والطبيعة المادية، أصبحت مهمته أن يتبعها، وأن يعيد صياغة الواقع الإنساني حسب قوانين الطبيعة/ المادة التي يتلقاها جاهزة من العلم والعلماء. وتم تحييد الإنسان وتدريبه على قبول المبادئ العامة المجردة المتجاوزة للإنسان دون تساؤل، وضمن ذلك المبادئ العلمية وغيرها من المجردات، بحيث يخضع العقل تمامًا لمنطق الأشياء، ويرى أن لكل شيء منطقه ومرجعيته الذاتية التي تتفق والمرجعية المادية العامة، التي تجبُّ كل المرجعيات، وضمنها المرجعية الإنسانية نفسها. ولا يستطيع الإنسان أن يحقق لنفسه قدرًا من الحرية إلا من خلال الخضوع لهذه المرجعية الموضوعية المادية (وهذا هو ما افترضه إسبينوزا من البداية من خلال عالمه الهندسي المحايد).

(ب) الترشيد والسيولة الشاملة

مع تزايد هيمنة المرجعية الموضوعية المادية، واختفاء المرجعية الإنسانية تمامًا، يختفي العقل، وتظهر مرجعيات مادية عديدة متساوية متصارعة. إذ إن كل مجال من مجالات النشاط الإنساني يصبح مرجعية ذاته، له قيمه المستقلة الذاتية ومنطقه الداخلي المتميز، ويصعب على المرء تمييز أي مبدأ توحيدي أو مجموعة من المبادئ التوحيدية تكون قادرة علي تزويد الإنسان برؤية متكاملة. وبالتالي، تصبح دوائر

النشاط الإنساني غير منسجمة مع بعضها البعض، فيختفي المركز ويظهر عالمٌ بلا مركز ولا مرجعية. وهنا تستقل قواعد الترشيد عن مضمون الترشيد، وتتحول الوسائل إلى غايات، ويتم الترشيد في إطار مجموعة من القيم النسبية المتغيرة لا يوجد فيها مطلق. وقد أصبحت عملية الترشيد تعني في واقع الأمر أن يركز الإنسان تمامًا على الإجراءات (كيف يُنجز هذا؟)، وأن يُسقط الأهداف (لماذا يُنجز هذا؟)، كما تعني أن يُحيِّد نفسه تمامًا، وأن يُسكت أية تساؤلات أخلاقية بشأن الخير والشر وما هو مشروع أو غير مشروع. بل يبدأ الإنسان يدرك أن عمليات الترشيد مستقلة عنه وعن غائياته الإنسانية، ولذا، فهو، نفسُه، بالتدريج يصبح مجرد وسيلة بعد أن كان غاية. وقد أُطلق على هذا النوع من الترشيد مصطلح «الترشيد الأداتي» أو «الترشيد الإجرائي»، لأنه مقصور على الإجراءات وطريقة الأداء والأدوات.

ورغم أن هذا النوع من الترشيد يدعي أنه بلا مضمون أخلاقي، فإنه في واقع الأمر ذو مضمون واضح هو المرجعية المادية الكامنة، وهو ما يعني هامشية القيم الأخلاقية وظهور أخلاقيات مادية، كما يعني حياد الذات الإنسانية، ومن ثَمَّ ماديتَها. فالذات الطبيعية/ المادية هي وحدها القادرة على عدم الاكتراث بالإنسان (الاجتماعي المركب) وعلى تطبيق هذا النوع من الترشيد، بما يعني أن ينشغل الإنسان تمامًا بالإجراءات ولا يُعمل عقله أو ضميره. أي أن عملية الترشيد (المادي) تؤدي إلى فقدان الإنسان رُشدَه. ولذا، فإن الترشيد الإجرائي يفترض عالمًا ماديًا تمامًا، الإنسان فيه مادة سلبية تكاد تكون ميتة، مفعولاً به وليس فاعلاً، عالمًا تكون فيه قوانين اللعبة (أو أخلاقيات الصيرورة) أكثر أهمية من نوع اللعبة أو الهدف منها. وهذا النوع من الترشيد هو الذي سيهيمن في عصر ما بعد الحداثة وعصر اختفاء المركز.

ويمكن تقسيم أنواع الترشيد (من حيث هو استبعاد لكل العناصر المركبة [الربانية] وتكريس لهيمنة المرجعية المادية) إلى مجالين أساسيين: واحد معرفي ولغوي وتفسيري، والآخر عملي تطبيقي. وينصرف الترشيد المعرفي (والتفسيري والتصنيفي واللغوي) إلى طرق استيفاء المعلومات، وربط النتائج بالمقدمات، وإصدار الأحكام. والترشيد في هذا السياق يعني الاستغناء عن الطرق السحرية

والغيبية وغير النمطية وغير المحددة في المعرفة، ورفض الالتفات إلى التقاليد والأعراف الأخلاقية أو الإثنية أو الدينية أو إلى الروابط العائلية والشخصية، ورفض كل الاعتبارات الإنسانية مثل التعاطف والتراحم، واستبعاد كل المطلقات ـ دينية كانت أم إنسانية ـ (فهي غير رشيدة وغير مادية)، وذلك حتى يتمكن الإنسان من إصدار الأحكام دون عاطفة ودون خوف من غيب أو مطلقات، انطلاقًا من الرؤية العلمية المادية الصارمة، وتبعًا لقواعد وإجراءات صارمة. وتصاغ هذه الأحكام صياغة محكمة دقيقة تتسم بوضوح شديد لا إبهام فيه. هذه الأحكام كي تكون علمية دقيقة لابد وأن تُستمد من الظاهرة (المادية الطبيعية) نفسها، فيُستبعَد ما هو خارج عنها. أي أن كل شيء يصبح مرجعية ذاته مع توافقه والقانونَ العام. وهذه العملية عملية شاملة تشمل الإنسان: ظاهَره وباطنَه، كما تشمل الطبيعة. ويصل هذا الاتجاه إلى لحظته النماذجية المثالية حين تتم صياغة القوانين الاجتماعية على هيئة معادلات رياضية، وحينما يفكر الإنسان بهذه الطريقة ويحلم بها.

أما المجال العملي التطبيقي (ترشيد النماذج الحاكمة للمجتمع، ثم ترشيد المجتمع نفسه)، فهو ينصرف إلى كيفية تحويل الواقع (البنية المادية ـ البنية الاجتماعية ـ الإنسان كله في مظهره ومخبره) بحيث يصبح مطابقًا للمبادئ الطبيعية المادية العقلية، كما ينصرف إلى كيفية إدارته حسب المبادئ نفسها. وكلمة «ترشيد» هنا تعني إعادة صياغة الواقع وإدارته حسب القواعد العقلية المادية الرشيدة. ويصل هذا الاتجاه إلى لحظته النماذجية حين يتم ضبط المجتمع تمامًا، ويتحول إلى ما يشبه الآلة أو السوق/ المصنع.

والمؤسسات (العامة والخاصة)، حتى يُكتب لها البقاء، لابد أن تقوم بترشيد نفسها تمامًا، وأن تَصدُر عن معايير مادية رشيدة. ويمكن أن نضرب مثلاً بأحد كبار المسئولين في البنك الدولي الذي صرح بأن من الممكن استئجار مساحات شاسعة في أفريقيا (الطبيعية المادية) لإلقاء العوادم الكيماوية والنووية والنفايات الأخرى (المادية) من بقايا المجتمعات الغربية، نظير مبالغ سخية (مادية) تُدفَع للدول الأفريقية لتساعدها في عملية التنمية، أي أن الدول الأفريقية ستتحول إلى «مقلب زبالة» (مادية) نظير مكافأة مالية (مادية) لا بأس بها، وهكذا تتحول إفريقيا إلى مجرد حيز مكاني مادي، ويتحول من فيه من البشر إلى حيوانات اقتصادية. وقد

أحدثت التصريحات ضجة وأنكر البنك الدولي صدور مثل هذه التصريحات عن أحد كبار موظفيه. ولكن الموظف المسئول عن التصريح أكد أنه أدلى بالتصريح فعلاً، وأنه يعبِّر عن فلسفة البنك. وقد بيَّن الموظف أيضًا أن المنظور الذي تبناه هو منظور اقتصادي محض (أي مادي محض) يرى العالم مادة توظَّف، ويرى أن القيمة الوحيدة المقبولة هي القيمة المحسوسة المادية، أي أن القرار هنا قرار مدروس بغير شك، ولكن النموذج الحاكم نموذج مادي، والمرجعية الحاكمة هي المرجعية المادية.

ولكن أكثر أشكال الترشيد شراسة هو الدولة القومية التي تستقل عن حياة الإنسان ككائن مركب، وتفقد هي نفسها أي مضمون إنساني وتكتسب مضمونًا ماديًا غير إنساني غير شخصي، وتعلن أن مصلحتها فوق الجميع، وتحوِّل الإنسان ("غاية الكون» في المنظومة الإنسانية الهيومانية، و"خليفة الله» في الأرض في المنظومات التوحيدية) إلى مجرد وسيلة لا أهمية لها في حد ذاتها.

والترشيد المادي سمة أساسية للدولة الحديثة سواء كانت اشتراكية أم رأسمالية. ففي الدول الرأسمالية تسود قوانين العرض والطلب الرشيدة، التي تُخضع كل شيء (السلع ومستهلكيها) لقوانين غير شخصية. والدول الاشتراكية هي الأخرى دول رشيدة، تدور في إطار المرجعية المادية. ونحن نعرف أنها قامت بآلاف التجارب على المواطنين دون علمهم، وشيَّدت عشرات المفاعلات النووية التي كانت تلوث البيئة دون أن تنبه المواطنين. وهناك واقعة تبيِّن بشكل مخيف مدى تصاعد معدلات الترشيد في الدول الاشتراكية. فقد بيَّن رئيس التحقيقات في الجريمة في ألمانيا أن المسئولين في ألمانيا الشرقية (سابقًا)، حرصًا منهم على إظهار تفوُّق النظام الشيوعي على النظام الرأسمالي، كانوا يحرصون على أن تفوز الفرق الرياضية بالكئوس والميداليات، وذلك حتى يرفرف علم الشيوعية منتصرًا ويظهر تفوُّق الإنسان الشيوعي. ولتحقيق هذا الهدف، لم يتردد المسئولون الرياضيون (خصوصًا في السبعينيات والثمانينيات) في إعطاء أطفال لا يزيد عمرهم على ١٤ سنة من المشتركين في المباريات والدورات الرياضية الدولية ضد دول رأسمالية منشطات تساعدهم على النصر، وذلك بدون استشارتهم أو استشارة أولياء أمورهم. وقد كان لهذه المنشطات تأثيرات جانبية خطيرة. فقد أثبت التحقيق أن

هناك فتاة رياضية (ممن ساعدوا الدول الاشتراكية على تحقيق الفوز الساحق) حُقنت بمنشطات في طفولتها، وتسبَّب ذلك في إنجابها طفلاً مشوهًا.

ولا يمكن فصل الترشيد المعرفي عن الترشيد التطبيقي، فالأول يسبق الثاني، إذ إن الترشيد التطبيقي يتم في إطار نموذج طبيعي/ مادي تتم صياغته من خلال عملية ترشيد معرفية للعقائد والرؤية والتفاسير. والمثال التالي يوضح هذه الفكرة:

أثناء الحرب الباردة، وبعد أن تم تطوير أسلحة الدمار الشامل التي أدت إلى ظهور ما يسمى بتوازن الرعب ـ بمعنى أن كل طرف في الحرب الباردة كان يخشى الهجوم الذي يمكن أن يشنه الطرف الآخر، خشية أن يدمره ويدمر نفسه ويدمر العالم، ومع هذا كان على كل طرف أن يطوِّر أسلحة أكثر دمارًا حتى لا يسبقه الطرف الآخر ويمتلك مقدرات تدميرية أعلى وأسع وأكثر ردعًا (ولعل قمة الترشيد الإجرائي أن العالم الغربي، بشقيه الاشتراكي والرأسمالي، راكم أسلحة تكفي لتدمير العالم عشرات المرات، وكأن أي شيء يمكن تدميره أكثر من مرة واحدة!). ولكن كانت هناك ثغرة في توازن الرعب، وهي أن العدو قد يعتقد لوهلة أن الطرف الآخر غير جاد، وأنه حين تحين اللحظة لن يستخدم الأسلحة التدميرية لأن في هذا دمارًا للكرة الأرضية. ولإزالة هذه الثغرة (والنظم الرشيدة المادية لا تقبل أي انقطاع أو ثغرات) قدم عالم أمريكي اقتراحًا لسد هذه الثغرة، والسبيل إلى هذا هو أن يتأكد العدو أن استخدامَ الأسلحة الفاتكة جزء من منظومة رشيدة آلية لا يحكمها القرار البشري، ولا حتى قرار صانعها، إذ اقترح هذا العالم إقامة أسلحة دمار وردع تستجيب لأية غارة نووية من تلقاء نفسها ولا يستطيع أحَد إيقافها إن انطلقت، فهي «فرانكنشتاين» نهائي مطلق!

وكل الأمثلة السابقة يمكن أن تجعلنا ندرك أن الترشيد المادي يتم على خطوتين:

(أ) سحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم مستقل يسمَّى عالم الأشياء المادية الخاصة: الاقتصاد ـ السياسة ـ السلع (علمنة البنية المادية والاجتماعية).

(ب) سحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان ووضعه هو الآخر في عالم الأشياء، بحيث يُستبعَد ما هو إنساني ومركب، ثم يسود منطق الأشياء على كلٍّ من الأشياء والإنسان، ويسري قانون طبيعي مادي واحد على الإنسان والطبيعة

(علمنة الإنسان). وهذا هو التشيؤ الذي تشير إليه بعض الأدبيات الغربية التي تتناول ظاهرة التحديث.

ومن كل ما تقدَّم، فنحن حين نستخدم كلمة «يُرشِّد» فإنها عادةً تعني يُرشِّد في الإطار المادي وداخل المرجعية المادية الكامنة والعقلانية المادية. ومن ثَمَّ، فهي مرادفة لكلمة «يُعلمن» وكلمة «يحدِّث داخل الإطار المادي»، وتعني أيضًا «يُفكِّك»، بمعنى: «يرد الإنسان إلى المستوى المادي».

الترشيد وعلمنة البنية المادية الاجتماعية

الترشيد (التحديث) في إطار المرجعية المادية هو في تصوُّرنا «العلمنة». فالترشيد هو إعادة صياغة المجتمع والإنسان عن طريق تفكيك الواقع الإنساني والمادي وإعادة تركيبه بحيث يتم استبعاد كل العناصر المركبة منه، ومن ثَمَّ يتوافق هذا الواقع الإنساني والاجتماعي والقوانينَ العلمية الواحدية الصارمة ويخضع للاختبارات والإجراءات الكمية للقياس. فهو يزيل كل الثنائيات (التي تفترض وجود أكثر من جوهر وأكثر من قانون)، ويستبعد كل الخصوصيات والمنحنيات الخاصة للظاهرة (التي تتحدى القانون العام)، ويرفض كل المطلقات (التي تشكل تجاوزًا للقانون المادي الواحد العام وخرقًا له، وتشكل نقاط انقطاع في الكون)، وينكر كل المعايير الأخلاقية الثابتة (فهي خارجة عن الظاهرة المادية موضع الدراسة)، ويتعامل مع المحدود ومع ما يقاس (فاللامحدود وغير المقيس لا يمكن تطبيق النماذج الكمية عليهما). والترشيد، باختصار شديد، هو تطبيق الواحدية المادية على الحياة المادية والاجتماعية والإنسانية في المجتمع (بحيث يتحول الإنساني الرباني متعدد الأبعاد، الذي لا يُردُّ في كليته إلى الطبيعة، إلى إنسان طبيعي.. إلى جزء لا يتجزأ منها، فيصير إنسانًا ذا بُعد واحد).

وقد أشرنا أثناء حديثنا عن المرجعية المادية والمطلق العلماني (الذي تتم علمية التجريد والتحديث والترشيد في إطارهما) إلى أنهما الطبيعة/ المادة، كما أشرنا إلى أن الطبيعة/ المادة تترادف تمامًا مع السوق/ المصنع، وأن سمات الواحد هي سمات الآخر. ويمكننا هنا أن نقول إن أهم جوانب الترشيد هو إعادة صياغة المجتمع

باعتباره سوقًا ومصنعًا، وإعادة صياغة الإنسان باعتباره منتجًا ومستهلكًا. ومن ثَمَّ، فإن الهدف النهائي للمجتمع الرشيد هو تعظيم الإنتاج، وتحقيق التراكم الرأسمالي (المنفعة)، وتعظيم الاستهلاك (اللذة). ويتطلب هذا كله وجودًا مركزيًا قويًا يقوم بالهيمنة على الأطراف وبعملية التحكم في كل موارد المجتمع وتوجيهها وبرمجتها، حتى يمكن تحويلها إلى مادة استعمالية وتوظيفها على أكمل وجه، وبذلك يتحسن أداؤها داخل المنظومة الآلية المقترحة. وهذا يتطلب، في واقع الأمر، عملية توحيد وتنميط وتركيز هائلة. وقد طرحت الدولة القومية المركزية المطلقة نفسها بوصفها قادرة على تنفيذ هذه العملية، وقد امتلكت هذه الدولة من السلطات والآليات ما لم يمتلكه حاكم مطلق أبدًا، وقد نجحت في تصوُّرنا إلى حدٍّ كبير في تنفيذ مشروعها الترشيدي التحديثي في الغرب (كما سنبين فيما بعد).

وينصرف الترشيد إلى كل مجالات الحياة: طرق تفسير الواقع، والتوصل إلى المعرفة، ومناهج وأساليب التعامل مع الظواهر، وتصنيف العلوم، والنماذج السياسية، ونماذج الإدارة. كما ينصرف إلى رغبات الإنسان وأحلامه بل وجسده، والمنزل الذي يعيش فيه وطريقة إفصاحه عن نفسه. وقد تصاعدت عملية الترشيد، فقد بدأت في القطاع الاقتصادي للمجتمع، ثم اتسع نطاقها ليشمل المجال السياسي، ثم انتقلت من المجالات البرانية إلى المجال الإنساني الجواني ـ الإدراك والأخلاق ومفهوم الطبيعة البشرية. ومع هذا، لم تأخذ عملية الترشيد أو العلمنة شكل متتالية جامدة تبدأ بالاقتصاد وتنتهي بالإنسان، ولهذا لابد من النظر إليها باعتبارها كلاً مركبًا، كل عنصر فيه مؤثر ومتأثر ـ أو سبب ونتيجة ـ في آنٍ واحد.

وقد قامت الدولة المطلقة بتوحيد السوق القومية، والقضاء على الممارسات العشوائية والقرصنة وعلى تدخُّل الأفراد والجماعات الوظيفية والأسرية. وقد تم الشيء نفسه بالنسبة إلى العمل الإنساني ومكانه، فالحِرْفيّ التقليدي يتوارث الخبرة من أسرته، وعمله هو مصدر احترامه لنفسه وهُويته. وهو يتبع إيقاعًا خاصًا يتفق وحياته ومتطلباتها، وينتج سلعًا خاصة مرتبطة بقيمه الحضارية والأخلاقية. بينما الترشيد لا يقبل مطلقات أو خصوصيات، ولذا، يتم فرض إيقاع مادي آلي يشكل بوتقة صهر وترشيد حقيقية للبشر. فالمصنع مؤسسة تم ترشيدها تمامًا، كل ما فيها محسوب بطريقة رياضية آلية صارمة. والعامل

الصناعي يخضع لهذا الإيقاع الآلي، إذ يجب عليه أن يصبح تابعًا للآلة بدلاً من أن تصبح الآلة تابعة له، بل يجب عليه أن يصبح مثل قطعة الغيار تمامًا. ولا يهم إن كان العامل يهوديًا أم مسيحيًا، ذكرًا أم أنثى. وفي المراحل الأولى من التصنيع، لم يكن عمر العامل مهمًا، صغيرًا كان أم كبيرًا، فقد استُخدم الأطفال في كل أفرع الصناعة وفي كل الأعمال الممكنة. ولم تكن هناك أية خصوصيات أو انتماءات يتمتع بها العامل أو يعاني منها مادام يؤدي عمله الآلي ويضبط حركته في ساعات العمل الرسمية، في حضوره وانصرافه، ويضبط إيقاع جسده وحياته بما يتفق وحركة المصنع ـ أي أن المصنع يقوم بعلمنة العمل الإنساني تمامًا، ويفصله عن كل قيمة وضمنها القيمة الإنسانية نفسها، بحيث لا تبقى له أسرار ولا إبداع ولا حركة غير محسوبة ـ. وداخل المصنع نفسه، ظهر خط التجميع (بالإنجليزية: أسمبلي لاين assembley line) الذي أصبح الصورة المجازية الأساسية والنموذج الصغير (ميكروكوزم) لإدارة المجتمعات العلمانية ككل (الماكروكوزم). ولقد عرَّف فيبر الترشيد الكامل بأنه تحويل العالم إلى حالة المصنع، فالمصنع هو الخلية المُثلى أو النموذج الرئيسي في المجتمع الصناعي العلماني الذي يتحول فيه البشر إلى مجرد مادة بشرية تنتج!

والواقع أن عملية التنميط والترشيد هذه شرط أساسي لانتشار علاقات السوق والعلاقات التعاقدية بدلاً من العلاقات التراحمية. وظهرت مرحلة الاقتصاد الرشيد الذي يؤدي إلى التراكم. والاقتصاد الرشيد هو اقتصاد يهيمن فيه رأس المال هيمنة كاملة على المجتمع وعلى العلاقات الإنسانية فيه كافة، وتحل الوظيفة الاقتصادية مكان القلب والروح والعوامل المعنوية والإنسانية الأخرى كافة. ورأس المال هنا ليس مقولة مقصورة على المجتمع الرأسمالي وحده، وإنما هي مقولة عامة تشير إلى أي فائض مالي يعاد استثماره في الاقتصاد (من قبل الرأسمالي الفرد أو الحكومة الاشتراكية). وقد ظهر الاقتصاد الرشيد، وقامت الدولة بتوحيد معظم جوانب البنية المادية، كما تم تنميط الحياة المادية واستبعاد الخصوصيات. والدولة المطلقة القومية المركزية تفضل الوحدات الضخمة، ففي داخل الوحْدة الضخمة لا يهم الكيف وإنما الكم، ولا يهم الخاص وإنما العام، فالكيف خاص وفريد والكم عام وخاضع للإدارة الرشيدة. والواقع أن الضخامة مرتبطة تمامًا بعملية تركيز السلطة.

قامت هذه الدولة المركزية بتحديد حدودها بدقة بالغة، كما قامت بربط أرض الوطن بشبكة مواصلات هائلة حتى يتم ربط أجزائه، وحتى يتمكن المركز من أن يسيطر على الأطراف، وأسَّست مدنًا جديدة تعكس الاتجاه نفسه نحو التمركز بعد أن هُدمت المدن القديمة المؤسسة على أساس عشائري وحرْفي وعائلي، كما أسِّست مدنًا لها مركز تتفرع منه شوارع واسعة تسهل للسلْطة المركزية عملية الوصول إلى الأطراف والهيمنة عليها. ثم تم توحيد اللغة والقضاء على اللغات واللهجات المحلية، وتم ترشيد اللغة نفسها عن طريق تطوير مصطلحات ومفاهيم دقيقة، وعن طريق عزل اللغة المجازية عن لغة العلم. وتم أيضًا توحيد القوانين والمقاييس وترشيدها، كما تم توحيد الرموز العامة، وهو ما تطلب القضاء على تعددية الرموز لفرض «الوحدة الوطنية». بل، ولهذا السبب نفسه، تمت إعادة كتابة التاريخ القومي ليعبِّر عن وحدة الذات القومية (ولذا، يُلاحَظ دائمًا أن تاريخ الدولة القومية هو تاريخ الأغلبية ولا تظهر فيه الأقليات)، كما أُسِّست المتاحف القومية لتدعيم إحساس الذات القومية بامتدادها في الزمان والمكان. وأعيدت صياغة المناهج المدرسية لإشاعة هذه الرؤية القومية الملتفة حول الذات. وظهرت مؤسسات مختلفة مثل الشرطة والمخابرات لتوحيد الداخل والهيمنة عليه، ومثل الجيش لحماية الحدود وفرض سلطة الدولة المطلقة على الخارج (في مرحلة لاحقة). وظهرت مؤسسات مهمتها الترفيه عن المواطن وترسيخ فكرة الوحدة القومية في وجدانه.

ومشروع الدولة القومية المطلقة الترشيدي التحديثي مشروع متكامل، ولذا، كان اصطدامها بالدين حتميًا، إذ لا يمكن أن يتعايش داخل المجتمع مطلقان أو مرجعيتان، ولابد أن تنكمش إحدى المرجعيتين وتُهمَّش أو تُلغى، وخصوصًا أن الدين يدور حول مطلق متجاوز غير طبيعي وغير مادي وغير رشيد ـ بالمعنى المادي ـ، ومن ثَمَّ فهو يتحدى المرجعية المادية. ومن هنا يتم تهميش الدين ليصبح شأنًا خاصًا، ولتظل الدولة المطلق الأوحد ومصدر القيمة، ويدين المواطن لها وحدها بالولاء، ويتلقى منها الأوامر لتحقيق مصلحتها العليا.

وتتصاعد عمليات الترشيد في البنية المادية والاجتماعية وفي الإنسان، من

الداخل والخارج، حتى يصل الترشيد إلى لحظة التحقق النماذجية، وهي لحظة التحكم الكامل الافتراضية، حينما يصبح المجتمع نسقًا آليًا نمطيًا منظمًا خاضعًا للحسابات الكمية، ولا يشير إلى أي عنصر خارجه (فهو مرجعية ذاته)، ويتم استخدام كل شيء فيه بكفاءة، ويتحرك الإنسان فيه داخل إطار بيروقراطي لا شخصي تتحكم فيه معايير عملية واضحة دقيقة يمكن ترجمتها إلى أرقام وكم، وتتشابه فيه كل وحداته وتتماثل بعد أن تم تنميطها، ويتحرك المجتمع ككل لتحقيق أهداف يحددها من يقومون بصياغته حسب مقاييس علمية رياضية دقيقة، دون الالتفات إلى أية قيم أو معايير تقع خارج نطاق هذه المصلحة والأهداف. ولا يتم الارتكاز إلى أية قيم أخلاقية أو إنسانية، ولا يتم الالتفات حتى إلى الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية، إذ لابد أن تختفي أثناء عملية الترشيد حيث تصبح الحياة قفصًا حديديًا كاملاً. وفي الواقع، فإن معظم الأدب الحداثي يصوِّر الإنسان بعد وصوله إلى هذه اللحظة النماذجية (في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير)، حين تسيطر على المجتمع والإنسان مرجعيات مادية ومطلقات مجردة لا إنسانية لا يفهم البشر كنهها، وتأخذ الحياة شكل دورات متكررة لا معنى لها. ففي عالم كافكا وبكيت، على سبيل المثال، يجد الأفراد أنفسهم داخل متاهة من الأوامر التي تأتيهم من مصادر مجهولة لا يعرفونها، كما تقوم البيروقراطيات اللاشخصية بتنظيم حياة الإنسان وترتيبها.

ويقترب المجتمع النازي من المجتمع الذي يصفه الأدب الحداثي، حيث أُدخل كل شيء في شبكة السببية الصلبة والحسابات الرقمية. . وإذا كان المجتمع النازَي مجتمعًا نماذجيًا رشيدًا ماديًا، فإن المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية الحديثة هي أيضًا مجتمعات تتحرك في إطار المرجعية المادية والترشيد المادي، وتتحرك نحو اللحظة العلمانية النماذجية دون أن تصلها بطبيعة الحال. فعملية الترشيد لا تتم بالمنهجية نفسها التي تمت بها في ألمانيا النازية.

الترشيد وعلمنة الإنسان

يهدف الترشيد في الإطار المادي إلى التحكم في المجتمع الإنساني حتى يمكن توظيف الإنسان على أكمل وجه. وإذا كان فرض الواحدية المادية على البيئة

الاجتماعية والمادية ليس أمراً سهلاً، ففرضه على الأفراد (أي ترشيدهم وعلمنتهم وتحديثهم) أمر بالغ الصعوبة.

فالإنسان في المجتمع التقليدي (الشخصية التقليدية) يعيش داخل شبكة من علاقات القرابة المتعينة ويدين بالولاء لأعضاء جماعته. وهو يتحرك في نطاق إيمانه بمرجعية متجاوزة ومطلقات دينية وأخلاقية ثابتة. لكن الدولة العلمانية المطلقة (والاقتصاد العلماني الرشيد) تحتاج إلى إنسان واحدي (الإنسان ذي البُعد الواحد)، إنسان له مواصفات مختلفة تمامًا. فالمطلوب: فرد برّاني مستوعَب تمامًا في المرجعية المادية، سواء كانت هذه المرجعية هي الطبيعة/ المادة أم مصلحة الدولة، على استعداد لأن تذوب فرديته وإنسانيته المتعينة المحددة في الآليات السياسية للدولة المطلقة، وفي الحركيات الاقتصادية العامة للسوق الرشيدة التي تدور مثل الساعة الرائعة الدقيقة! فيتلقى الأوامر وينفذها بكفاءة عالية دون أية تساؤلات. أي أن المطلوب إنسان تم ترشيده واستئناسه وتنميطه في إطار المرجعية والواحدية المادية، حتى يمكن توظيفه على أكمل وجه. . إنسان يرى نفسه جزءاً من المادة، ذاته طبيعية مادية يسري عليها ما يسري على الأشياء من قوانين.

لكن ترشيد الإنسان، بهدف زيادة التحكم فيه وضبطه، لا يمكن أن يتم من خلال أوامر حكومية برانية، فهذا أمر ينفر منه الإنسان ويرفضه. لذا، كان ضرورياً أن تتم عملية الترشيد من خلال فكر يتغلغل في وجدان الناس فيستبطنونه، ثم يعيدون صياغة رؤيتهم لأنفسهم وللكون حسب مواصفاته. وبعد إنجاز هذا، فإنهم سيسلكون بطريقة تتفق وهذا النموذجَ بشكل تلقائي غير واعٍ، دون أن يكون في ذلك أي قسر خارجي. ولكنهم، في سلوكهم هذا، يخدمون النظام وينفذون أغراضه وأهدافه، حتى إذا رفضوه بشكل واعٍ!

وفي محاولتها تنفيذ هذا المخطط لتوحيد البشر وتنميطهم (مثلما يتم توحيد السوق وتنميطها، ومثلما يتم توحيد البيئة الاجتماعية وتنميطها في إطار الواحدية المادية). . اصطدمت الدولة القومية المركزية المطلقة (مرجعية ذاتها) بالجماعات والمؤسسات الوسيطة مثل الأسرة والكنيسة والجيوب الإثنية والدينية واللغوية المختلفة. فمثل هذه المؤسسات تخلق مسافة بين الدولة المطلقة والمادة

البشرية التي تعيش داخل حدودها، وهي تقتسم معها ولاء الفرد الذي يجب أن يتجه إلى الدولة المطلقة وحدها، كما تمنح الفرد منظومات قيمية وخصوصية إنسانية ورموزاً إثنية تزعزع ولاءه للذات القومية (ونحن نزعم أن الإنسان يكتسب إنسانيته المتعينة من خلال مثل هذه المؤسسات الوسيطة، وأنه بدونها يصبح طاقة عضلية وحسب).

وقد بذلت الدولة المطلقة قصارى جهدها لضرب الكنيسة والأسرة، ونجحت في مسعاها إلى حدٍّ كبير. فقد تم ضرب الأسرة الممتدة حتى اختفت تماماً تقريباً، ويُلاحَظ بداية اختفاء الأسرة النووية في الآونة الأخيرة. ويمكن القول بأن إشاعة الفردية جزء من عملية الترشيد هذه، إذ يتم عزل الفرد تماماً وتجريده بحيث يصبح مجموعة من الدوافع والحاجات الخام المباشرة، أي أنه يتم تجريده في ضوء رغباته الاقتصادية (المنفعة) ودوافعه الجنسية (اللذة) واستبعاد كل العناصر الأخرى. ويصبح الفرد، بدون وساطة أو مؤسسات أو قيم مركبة أو متجاوزة، مجرد ذرة تتوهم أنها مرجعية ذاتها (هُوية مكتفية بذاتها). بينما هو، في واقع الأمر، مادة إنتاجية استهلاكية. وامتد نطاق عملية الترشيد، فتم فصل الفرد (الخاص المتعين) عن الوظيفة (العام المجرد)، وتم تعريف الوظيفة بمعزل عن الإنسان، فازدادت تجريداً وعمومية، وتم تقسيم العمل بين البشر في ضوء الوظائف المجردة، وتم تكييف الإنسان على أساس الوظيفة العامة، وليس الوظيفة على أساس الإنسان. وهو ما نسميه «الواحدية الوظيفية»، حيث يُردُّ الإنسان في كليته إلى الوظيفة ويجسد المبدأ (ونصبح كلنا مثل أعضاء الجماعة الوظيفية حيث يُعرَّف الإنسان في ضوء الوظيفة والدور، لا في ضوء إنسانيته الكلية المتعينة. وهو ما كان يعنيه ماركس حينما تحدَّث عن «تهويد المجتمع»، أي جَعْل الإنسان مُفرَّغاً تماماً من خصوصيته وتعيُّنه، مُستوعَباً تماماً في الوظيفة العامة المجردة).

وبعد تهميش الدين، وبعد القضاء على الجماعات والمؤسسات الوسيطة، وبعد تقسيم الوظائف بهذا الشكل المجرد.. يظهر ما يسمَّى رقعة الحياة العامة أو المدنية التي تشكل ٩٠٪ من حياة الفرد، ويتصرف فيها الفرد لا كإنسان متعيِّن ذي أبعاد مركبة عديدة، وإنما كمواطن أو مهني ذي بعد واحد. ويتم ترشيد رقعة الحياة هذه

تمامًا وتنميطها، وتُستبعَد منها كل الخصوصيات والمطلقات والمرجعية المتجاوزة (وبإمكان هذا المواطن أو المهني أن يمارس عقيدته وإثنيته وخصوصيته في منزله أو في فراشه أو في المتنزهات العامة في عطلة نهاية الأسبوع!).

وعمليات الترشيد هذه هي ترشيد من الخارج يؤثر بغير شك في الداخل، ذلك لأن إلغاء الجماعة الوسيطة يؤثر في التكوين الشخصي للإنسان، ويحوِّله إلى شخصية واحدية تتحرك بكفاءة في رقعة الحياة العامة الرشيدة. كما أنه يحرمه من الطمأنينة والاستقرار النفسي، الأمر الذي يجعله شخصية حركية تحاول الوصول إلى الاتزان من خلال غزو الطبيعة والآخر. ويهدف الترشيد من الداخل إلى تحقيق الأهداف نفسها، على أن تكون الدوافع نابعة من الداخل، وأن تكون المُثُل العليا الواحدية المجردة مستبطنة تمامًا، وهو أمر شديد الصعوبة. فالترشيد الداخلي يعني أن ينظر الإنسان إلى نفسه بالطريقة نفسها التي تنظر بها الدولة المطلقة إليه، وبالطريقة نفسها التي ينظر بها العالم الطبيعي إليه.. ولا باعتباره إنسانًا مركبًا (ربانيًا)، وإنما باعتباره مادة طبيعية تُوَظَّف، وكيانًا قابلاً لعمليات البرمجة والتنميط التي تخضع لها البيئة الاجتماعية وأعضاء المجتمع، وذلك حتى يتفق كل شيء ومصلحةَ المجتمع، ويتسق والنموذجَ الواحديَّ المادي والقيم العلمية الرشيدة الصارمة والمرجعية المادية.

وقد ظهرت فلسفات (تدَّعي لنفسها العلمية والعالمية) ساهمت في عملية الترشيد من الداخل، عن طريق تعميق هذه الرؤية الموضوعية والمجردة للذات الإنسانية، والتي تسقط عنها أية مركزية، ومن ثَمَّ يتم استيعاب الإنسان تمامًا في المرجعية والواحدية المادية. ويمكن توضيح دورها هذا على النحو التالي:

١ ـ يحرص العلم الحديث على الموضوعية والتجرد من العواطف والحياد وعدم الاكتراث بالغائيات الأخلاقية والإنسانية. ويظهر هذا في الهجوم الشرس على الطبيعة البشرية كمفهوم مرجعي للعلوم الإنسانية، وهو ما يُنمي في الإنسان المقدرة على الانفصال عن المضمون الإنساني والأخلاقي لأي فعلَ يقوم به وعن أية آثام قد يرتكبها.

٢ ـ يؤكد العلم نسبية كل الأمور، الأمر الذي أدَّى إلى ظهور نسبية مطلقة تؤدي إلى

المساواة بين كل الأمور في جميع الوجوه وإلى تسويتها. وهذا يؤدي إلى ضمور الحس الخُلُقي، وتزايد عملية الحكم على ما هو إنساني بمقاييس غير إنسانية. بل إن النسبية تؤدي إلى ظهور شخصيات برجماتية مرنة تخاف أن تغضب أو تصدر أحكامًا، بل إنها تؤدي في نهاية الأمر إلى تضاؤل الإحساس بالذات.

٣ ـ صاحب تزايد هيمنة الفلسفات المادية ظهور الفلسفات الأخلاقية المادية التي تنكر أية غائية إنسانية، وتغيب في مجردات لا إنسانية عامة. وهي فلسفات تنكر على الإنسان مقدرته على التجاوز وحرية الاختيار باعتباره كائنًا حرًا متعينًا. فالإنسان ليس كائنًا حرًا يحوي داخله الخير والشر، وإنما هو كائن غير مسئول عما يفعل، فما بين الجينات الوراثية والعوامل البيئية الاجتماعية لا يملك الإنسان من أمره شيئًا. وهو، لهذا، يمكن تغييره من خلال تغيير البيئة البرانية، أو من خلال الهندسة الوراثية. وهو كائن ليس له هدف إنساني واضح، إذ يمكن تزويده بأي هدف.

٤ ـ ومصدر الأخلاق ليس الإلهَ أو الغايات الإنسانية أو أية مرجعية متجاوزة لحركة المادة، وإنما العقل المادي، فهو المعيار الوحيد للخير والشر، ولكن العقل غير قادر على التمييز بينهما، فيضطر الإنسان إلى أن يعود إلى علماء الطبيعة ليقرروا له، وإلى علماء الاجتماع كي يختاروا له، ذلك لأن المجتمع ـ أو العلم ـ يصبح مصدر الأخلاق. ويذهب أصحاب نظرية الأصل الاجتماعي للأخلاق إلى أن كل مجتمع يخلق قيمه الأخلاقية التي تخدم صالحه، وإلى أن الإنسان يتحلى بالأخلاق نتيجة التطبيع الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية وحسب. ومن هنا، فإن ظاهرة الأخلاق تعتبر ظاهرة وظيفية اجتماعية، ومن ثَمَّ تصبح الأخلاق هي اتباع الرأي المجرد للأغلبية وليس محاكمته من منظور أخلاقي إنساني متعين. أما أصحاب نظرية الأصل العلمي للأخلاق، فيذهبون إلى وجوب تأسيس الأخلاق على هدى القوانين العلمية (المجردة) والحسابات الرياضية الوضعية الرشيدة، كما هو الحال في الفلسفات النفعية التي جعلت الأخلاق هي المنفعة واللذة، وأصبح هدف الحياة هو البحث عنها وتعظيم الإنتاج والدخل.

٥ ـ ولكن، وسواء أكان مصدر الأخلاق العلم أم المجتمع، أصبحت فكرة الحتمية

فكرة أساسية محورية، وهي فكرة تعني أن ثمة عناصر مادية إن وجدت مجتمعة تؤدي حتمًا إلى نتيجة محددة، قد تتفاوت في حدتها بتفاوت الظروف ولكنها (أي النتيجة) لابد أن تحدث، بغض النظر عن إرادة البشر ورغباتهم وقناعاتهم الدينية أو الأخلاقية. وعلى هذا، فإنه مفهوم يُسقط الإنسان ككائن حر قادر على الاختيار.

٦ ـ ولعل فلسفة نيتشه والداروينية الاجتماعية والبرجماتية هي التعبير المباشر عن هذه الأخلاقيات المادية العملية الرشيدة، وهي فلسفات طرحت شعارات مثل قبول الأمر الواقع والتكيف معه، والصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح.. حيث يصبح البقاء المادي (الذي ليس له مضمون خلقي أو إنساني أو أية مرجعية متجاوزة) هو المطلق، وتصبح آليته الصراع (دون معايير أخلاقية أو إنسانية). ولهذا أصبح السوبرمان (ما فوق الإنسان) المثل الأعلى، فهو الإنسان القادر على قهر ذاته والتخلي عن إنسانيته وقهر الآخرين وتوظيفهم لخدمته. كما أصبح السبمان (ما دون الإنسان) هو أيضًا النمط السائد، وهو إنسان لا علاقة له بالبطولة أو الكرامة أو التجاوز، قادر على التخلي عن ذاته والتكيف بسرعة مع الواقع ليعيش حياة السهولة والدعة والراحة. وأصبحت هذه الشعارات النيتشوية والبرجماتية دليلاً للعمل ونسقًا أخلاقيًا في العالم الغربي كله، وهو نسق يستبعد فكرة الضمير والإنسانية المشتركة، إذ إن البقاء هنا لا يستند إلى قيم أخلاقية عامة مشتركة، وإنما إلى التكيف مع الواقع والإذعان له، أو إلى قوة السلاح والمدفع، أو إلى الانتماء البيولوجي والعرْقي للإنسان ومقدرته على تسخير العلم والتكنولوجيا لإخضاع الآخرين وإشباع لذته وخدمة مصلحته الشخصية وتحقيق ذاته ـ بغض النظر عن المضمون الأخلاقي أو الإنساني ـ.

٧ ـ وقد تمت إشاعة ضرب من «المشيحانية العلمية العلمانية» التي تدَّعي أن العلم قادر على أن يحدد الغرض النهائي من الوجود، وأن الوصول إلى الفردوس الأرضي ممكن عن طريقه، حيث يتم تنظيم الإنتاج والاستهلاك. وعلى الإنسان أن يقبل هذا الوعد بالسعادة والخلاص، وأن يقبل المنهج العلمي، ويتخلى عن الرؤى والعقائد التي يحملها وعن أية غايات إنسانية يسعى إليها.

وقد تضافرت كل هذه العناصر على خلق السياق العام اللازم لصياغة الإنسان الرشيد القادر على التوحد بالمبدأ العلمي الواحد وتجريد ذاته من الداخل في إطار هذا المبدأ، بحيث أصبح الإنسان يدرك نفسه بشكل مجرد: ككائن خاضع للقوانين الطبيعية العلمية العامة، قابل للحوسلة والتطويع والتنميط وإعادة الصياغة، وهو ما يعني إسقاط أية مرجعية ـ إنسانية كانت أم دينية ـ وتبنّي مرجعية مادية غير إنسانية. وبذا أصبح الإنسان واحديًا ماديًا، لا يمارس أي إحساس بالولاء لأية مطلقات إنسانية ثابتة أو أخلاقية مطلقة أو أي طموح لإشباع أهداف إنسانية متعينة (مثل إشباع الحاجات الإنسانية، أو خلاص الروح، أو تحقيق الذات المتعينة).

ولكل هذا، أصبح هذا الإنسان إنسانًا رشيدًا حديثًا، يتسم بخاصيتي التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع:

١ ـ إنسانًا متمركزًا حول ذاته، متقوقعًا حولها، يعرف أن هدف الحياة هو المنفعة (منفعته هو) واللذة (لذته هو).

٢ ـ ولكنه ـ في نهاية الأمر ـ أصبح إنسانًا متمركزًا حول الموضوع، ليست له ذات محددة أو هُوية واضحة، حيث أصبح:

(أ) إنسانًا متكيفًا واقعيًا، حركيًا مرنًا، هُويته لا تتسم بالصلابة، يمكنه تغيير قيمه بعد إشعار قصير، بل يمكنه إعادة بناء شخصيته بسرعة حتى يواكب التطور ويتبع آخر الصيحات والموضات ويساير حركة المجتمع المتسارعة ـ التي تكون عادةً دون هدف إنساني واضح ـ.

(ب) كما أصبح إنسانًا موضوعيًا قادرًا على تحويل ذاته إلى موضوع، وعلى رؤيتها في ضوء المعايير الموضوعية الواحدية المادية، وعلى كبح جماح عواطفه وأحاسيسه الأخلاقية بصرامة غير عادية، فهي أحاسيس شخصية لا يمكن أن يمارسها إلا في حياته الخاصة.

(جـ) كما أصبح إنسانًا يستبطن المبدأ الواحد بحيث تتم عملية الضبط من الداخل في هديه، ولذا، فهو إنسان قادر على التحمس لأهداف مجردة لا علاقة لها بالوجود الإنساني المتعين ـ مثل تعظيم الفائدة ومصلحة الدولة والتراكم

والإنتاج من أجل زيادة الإنتاج ـ ، باحث عن التقدم من أجل التقدم دون أن يحدد الغاية النهائية لهذا التقدم .

(د) كما أصبح ، أخيرًا ، إنسانًا وظيفيًا مجردًا في ضوء وظائفه واحتياجاته المادية ، وفي ضوء الوظائف التي يضطلع بها دون أي تجاوز .

لكل هذا ، أصبح هذا الإنسان المواطن القادر على إطاعة أي أوامر تصدرها له السلطات (أي سلطات مادامت حاكمة) ، المصدق لما تنشره الصحف ، الذي يحلم بالطريقة المطلوبة منه ، ويدافع عن المصلحة العامة كما حددتها الدولة . إنه إنسان نمطي يمكن التنبؤ برغباته ، ومن ثَمَّ يمكن التخطيط بشأنه تخطيطًا مركزيًا .

وثمة تطابق بين هذا الوصف للإنسان الرشيد وبين ما يسمَّى «الإنسان الطبيعي» . فكلاهما إنسان واحدي ذو بُعد واحد ، إنسان يوجد خارج نطاق القوانين ، صاحب ذات مطلقة مغلقة ، ولكنه في الوقت نفسه يتوحَّد بمبدأ مادي واحد (الطبيعة/ المادة أو الدولة المطلقة) ويجرد ذاته في إطاره ، وهو مبدأ واحد يتجاوز ما هو إنساني ، ويتجاوز كل الغائيات الإنسانية والأخلاقية . فالإنسان الطبيعي ، مثل الإنسان الرشيد ، ليست له هوية محددة ، كما أن قيمه في حالة حركة دائمة مثل حركة المادة . والإنسان الطبيعي هو ذات بلا موضوع ، فهو صاحب غريزة كاملة وإرادة غير محدودة ولكنه أيضًا موضوع بلا ذات ، فغريزته تجعله خاضعًا تمامًا لحتميات الطبيعة ويتعين عليه التوافق معها وإطاعتها .

ولكن ، وكما أسلفنا ، ثمة تَرادُف بين الطبيعة/ المادة وبين السوق/ المصنع . ولذا ، نجد أن الإنسان الطبيعي ـ أو الإنسان الرشيد ـ يصبح الإنسان الاقتصادي ، أي الإنسان الذي يتحرك أيضًا في إطار المرجعية المادية ، فيتم تجريده في إطار مفهوم السوق/ المصنع . إنسانًا بسيطًا ذا بُعد واحد ، ينتج ويستهلك ، ويدخل في علاقات تعاقدية واضحة بسيطة مجردة برانية (لا في علاقات تراحمية مركبة) ، ويخضع لآليات السوق (خضوع الإنسان الطبيعي والرشيد للطبيعة) ، ويؤسس حياته على أساس القيم الاقتصادية ، مثلما يؤسس الإنسان الرشيد حياته على أساس القيم العلمية ، ومثلما يؤسس الإنسان الطبيعي حياته على أساس القيم المادية . وهو أيضًا متمركز حول الذات تمركزه حول الموضوع ، صاحب إرادة

مطلقة، قادر على إحداث التراكم والدخول في تنافس حر والبقاء من خلال الإرادة.

وقبل أن نستمر في عرضنا هنا، يمكننا أن نشير إلى تنويع آخر للإنسان الطبيعي، وهو الإنسان الجسدي (أو الجنسي أو الغرائزي). الإنسان الذي يرشِّد حياته ويعيد صياغتها في ضوء لذته الحسية المباشرة، خارج أية أنساق إنسانية اجتماعية أو أخلاقية. وحتى نفهم تجريدية هذا الإنسان الجسدي، دعنا نقارن بين الحب والجنس. فالجنس عام جداً، براني. يقاس ويتم التحكم فيه، ويمكن إخضاعه للتجريب. أما الحب فتدخل فيه عناصر متنوعة مثل ثقافة وأحلام الإنسان وتطلعاته، وهو ظاهرة مركبة جوانية، لا يمكن إخضاعها بأية حال للتجريب (ولذا، فإن النظريات العلمية تَرُدُّ الحب الإنساني عادةً إلى الجنس الجسدي!). وقد ساهمت صناعات اللذة في تضخيم الإنسان الجسدي على حساب الإنسان الاقتصادي (التناقض بينهما هو التناقض الكامن بين المنفعة واللذة وبين الإنتاج والاستهلاك)، وإن كان كلاهما ينتمي لنفس النموذج ويعبِّر عنه.

ويؤدي تصاعُد معدلات الترشيد إلى تزايد مركزية الدولة، وإلى إحكامها قبضتَها وقبضة مؤسساتها على الإنسان، إلى أن نصل إلى نقطة التحكم الكامل الافتراضية. وهذه النقطة هي نقطة الصفر العلمانية حيث تصبح كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، أموراً نسبية مادية متساوية مرنة خاضعة للحوسلة والتوظيف.

وفي واقع الأمر، فإن ظهور المواطن الحديث الرشيد تمامًا يعني اختفاء الإنسان ككيان حر مستقل عن عالم الطبيعة وحتمياتها. فالمواطن يُردّ إلى الدولة مثلما يُردُّ الإنسان الطبيعي إلى الطبيعة (وكما يُردُّ الإنسان الاقتصادي إلى السوق، والإنسان الجسدي إلى الغريزة). أي أن الإنسان يُردّ إلى ما هو غير إنساني ويصبح دالاً منفصلاً عن مدلوله الإنساني. وهذا أمر يحدث بالنسبة لكل الدوالِّ الإنسانية، إذ يتم تفريغها من مضمونها الإنساني، بحيث تصبح دوالّ تشير إلى أمور طبيعية نسبية. وقد أدَّى كل هذا لا إلى ضمور الحس الخلقي وحسب، وإنما إلى اختفاء مفهوم الطبيعة البشرية نفسه، وإنكار وجودها أو وجود أية مرجعية إنسانية وإنكار

أية ثوابت عالمية أو خصوصيات إنسانية. وهذا هو قمة التجريد الأكبر، وفقدان الذات وتحييدها، والاستسلام أمام عالم الأشياء. ويصل هذا الاتجاه إلى قمته في الترشيد الأداتي وأخلاقيات الصيرورة، حيث يُسكت الإنسان أية مشاعر إنسانية أو أخلاقية ويركز جل اهتمامه لا على المضمون الإنساني أو الأخلاقي لفعل ما، وإنما على كيفية الأداء وحسب، ولا يهم إن كان هذا الفعل يؤدي إلى دمار الإنسان أو إلى إسعاده.

وقد بيّنا أن ثمة ثنائية تسم المنظومات العلمانية، من بينها ثنائية الإنتاج والاستهلاك (والمنفعة واللذة والتراكم والتبديد)، وهي تعكس ثنائية المصنع (حيث يتم الإنتاج) والسوق (حيث يتم البيع والشراء والاستهلاك). ويُلاحَظ أن القطب الثاني من الثنائيات (اللذة ـ الاستهلاك ـ السوق) قد بدأ يرجح في أهميته على حساب القطب الأول، وذلك مع انتقال الحضارة العلمانية من المرحلة التراكمية التقشفية (والثنائية الصلبة) والمرحلة الاقتصادية للإنسان إلى المرحلة الفردوسية الاستهلاكية ومرحلة السيولة والإنسان الجسدي. ولذا، بدأ الترشيد يتم في إطار جديد تمامًا، إذ أصبح ترشيد المواطن يتم في الوقت الحاضر في إطار اللذة لا مبدأ المنفعة ليصبح مستهلكًا أكثر منه منتجًا، فتراجعت أخلاقيات العمل، وحلَّ الإغواء محل القمع كوسيلة للترشيد. وبدلاً من الإصرار على ضرورة الانتماء إلى الوطن والقيام على خدمته، أصبح الاتجاه نحو إشاعة الوهم بأن الإنسان فرد حر له حقوقه المطلقة. وبدلاً من الحديث عن حقوق الإنسان وواجباته، أصبحت الحقوق أساسًا هي اللذة، من خلال إتاحة «اللذة الحسية للجميع» (بالإنجليزية: ديموكراتيزيشن أوف هيدونيزم democratization of hedonism)، بعد أن كانت مقصورة على النخب الحاكمة والأرستقراطية. وبدلاً من الدولة المطلقة توزعت السلطة، وبدأت وسائل الإعلام والإعلان تلعب دوراً أساسيًا في صياغة أحلام الإنسان الفرد ورغباته ليصبح مستهلكًا بالدرجة الأولى. وبدلاً من اقتصاد يهدف إلى سد الحاجات أو زيادة الإنتاج، بدأت وسائل الإعلان تخلق الحاجات خلقًا، وتحولت الاحتياجات إلى رغبات، وأُلقي في رُوع هذا الإنسان الفرد أن كل الأمور نسبية، وأنها في الوقت نفسه حتمية لا يمكن تغييرها، وأن ما يحدث سيحدث لأنه سيحدث! (تمامًا مثل الدوافع الجنسية، فهي أمور ذاتية تمامًا، موضوعية حتمية

تمامًا). وأصبح من الممكن إغواء الإنسان الفرد وإيهامه بأن ما يرغب فيه هو قرار حر نابع من داخله (ولكنه في الحقيقة، أسير مئات الإعلانات التي ولّدت الرغبة التي قال لها ذاتية وخلّقت عنده الرغبة التلقائية). ومن هنا، كان الحديث في الماضي - في المرحلة التراكمية الصلبة - عن عبء الرجل الأبيض، وكان هناك سيل النظريات التي تتحدث عن الهُوية الغربية. ولكن، في المرحلة الجديدة - في المرحلة الاستهلاكية - يدور الحديث عن إنسان طبيعي لا لون له ولا دين ولا طعم ولا رائحة، إنسان مرن منتج ومستهلك وحسب. ومع ظهور هذا العالم الذي لا مركز له، العالم المتسلّع بلا مطلقات، الذي سادت فيه المرجعية والواحدية المادية تمامًا - ضمر مفهوم الطبيعة البشرية تمامًا، وجرى الهجوم عليها باعتبارها مطلقًا يشكل إطارًا مرجعيًا ثابتًا وركيزة نهائية للفكر الإنساني، وهو الأمر الذي ترفضه رؤية المرحلة الاستهلاكية السائلة.

إن هذه السيولة (الفلسفية) هي السمة الأساسية للرؤية العلمانية في العصر الحديث.. عصر الاستهلاكية العالمية. ولذا، فإننا نجد أن ثمة اتجاهًا نحو محو الهُويات تمامًا (باعتبارها قشرة زخرفية رقيقة، لا أهمية لها كبيرة). وقد كان ماركس يعتقد أن عملية تجريد الإنسان وتفتيته وترشيده وتفكيكه وتحويله إلى إنسان ذي بُعد واحد عملية مقصورة على المجتمع الرأسمالي، وأن المجتمع الاشتراكي سيعيد إلى الإنسان تكامله.. ولكن يبدو أنه كان واهمًا. فالتجريد والترشيد في إطار النموذج الواحدي المادي يستند إليهما المشروع الحداثي بأسره. ولذا، فإن كثيرًا من الظواهر الناجمة عن التجريد في العالم الرأسمالي ظهرت في العالم الاشتراكي. وعلى هذا، فنحن نتحدث عن السوق/ المصنع، لا عن السوق وحسب، حتى لا نترك الانطباع بأن المسألة مقصورة على التشكيل الحضاري الرأسمالي. كما أن السوق، بالنسبة لنا، مكان البيع والشراء بطريقة رشيدة، شأنه شأن المصنع، حيث يتم الإنتاج بالطريقة نفسها. وعلى هذا فإن عمليات التجريد والترشيد ليست مقصورة على النظام الرأسمالي، وإنما هي مسألة تتعلق بالمجتمعات الحديثة بأسرها.

وهذا ما أدركه ماكس فيبر منذ البداية.. فقد كان يرى أن الاتجاه نحو الترشيد هو السمة الأساسية للحضارة الغربية، وأن جوهر الحضارة الغربية الحديثة ككل هو تزايُد وتائر الترشيد إلى أن يصل الترشيد إلى قمته الإمبريالية، فتتم السيطرة على كل

جوانب الحياة ويتحكم الإنسان تمامًا في الواقع وفي نفسه، حتى يصل إلى نهاية التاريخ والفردوس الأرضي. وقد عرَّف فيبر نفسه عملية الترشيد من خلال صورة متعينة حين قال: «إن الترشيد هو تحويل المجتمع بأسره إلى حالة المصنع (والسوق)، والتي ستؤدي بنا جميعًا إلى القفص الحديدي» (وقد لاحظ لوكاتش وزيميل أن الترشيد له نتائج عديدة معادية للإنسان، وحذرا من أنه سيؤدي إلى تقويض العقل النقدي).

ويرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أن تصاعُد معدلات الترشيد في المجتمع أدى إلى اختفاء الفرد والقيم الثقافية والروحية والعقل النقدي القادر على التجاوز، حتى أصبح الإنسان كائنًا ذا بُعد واحد (هربرت ماركوز) يرتبط وجوده بالاستهلاك والسلع (فهو إنسان متسلع متشيئ). أما هوركهايمر وأدورنو، فقد ذهبا في كتابهما ديالكتيك الاستنارة إلى أن الترشيد المتزايد للعلاقات الاجتماعية في العصر الحديث أدى إلى تنَاقُص استقلال الفرد وتنميط الحياة، وأدى في نهاية الأمر إلى الشمولية والعنصرية، وإلى الواقع المتمثل في أن الرأسمالية ترجمت مُثُل الاستنارة إلى واقع معسكرات الاعتقال.

ويرى أدورنو أن الترشيد كان يُفترض أن يؤدي إلى الحرية والعدالة والسعادة، ولكنه أدى إلى نتيجتين متناقضتين (انعتاق الإنسان من أسر الضرورة المادية، وتسلُّعه وتشيُّئه.. في آن واحد). بل إن العقل نفسه (أداة الترشيد) تحوَّل إلى قوة غير عقلانية وغير رشيدة تَسيطر على كلٍّ من الطبيعة والإنسان، أي أن ترشيد الحياة الاجتماعية أدى إلى نفي الحرية تمامًا، كما يتبدى ذلك في قوى التسلط الرشيدة الحديثة.

ويرى هابرماس أن الحضارة الحديثة تتسم بالتركيز الشديد على التكنولوجيا (كأداة للتحكم)، بدلاً من التركيز على الهرمنيوطيقا ـ أو التفسير ـ وتوسيع نطاق التفاهم والتواصل بين الناس. لكل هذا، تم تهميش الاتجاهات التأملية والنقدية والجمالية في النفس البشرية. ولهذا يرى هابرماس أن هذا التركيز الأحادي (الذي هو في جوهره سيادة العقل الأداتي) يعني أن الإنسان لا يستخدم كل إمكانياته الإنسانية (النقدية والجمالية... إلخ) في تنظيم المجتمع، ويركز على الترشيد في

هدي متطلبات النظم الإدارية الاقتصادية والسياسية التي يُفترض فيها أنها ستزيد تحكُّمه في الواقع. كل هذا يؤدي طبعًا إلى ضمور حياة الإنسان، إلى أن يصبح الترشيد هو «استعمار عالم الحياة». ولذا، يرى هابرماس أن القوى المعارضة للمجتمع الحديث ليست هي القوى المشغولة بقضايا التوزيع، وإنما المشغولة بأسلوب الحياة، ولذا، فإنها ستتصدى لعمليات الترشيد الأداتي حتى يمكن وقف عملية الترشيد الجزئية هذه. وحتى يستطيع الإنسان أن يعبِّر عن كل إمكاناته الإنسانية، يطرح هابرماس نظرية الفعل التواصلي، وهي نظرية عالمية تؤكد الجانب الانعتاقي الإنساني للترشيد، حيث يتم الحصول على المصداقية والشرعية من خلال تحليل شروط التواصل اللغوي النماذجي، بحيث يمكن التوصل إلى الإجماع من خلال الحوار (وهي حالة مثالية نماذجية). والسؤال هو: إجماع مَن؟ والتواصل مع مَن؟.. وماذا لو تم إجماع الأغلبية على إبادة الأقلية (المجتمعات النازية)؟ وإجماع الشعوب الأوربية على استعمار العالم واستنزافه من فائض القيمة؟.. وماذا لو ذهبنا إلى الأصول التاريخية لنكتشف أن الغدر والقتل والخديعة هي الحالة الإنسانية الطبيعية كما فعل هوبز وماكيافللي؟! هنا سنكتشف أن ثمة اتجاهًا إمبرياليًا كامنًا في العقل (إن كان يدور في إطار المرجعية المادية الكامنة)، حتى في مرحلة العقل التواصلي والعلوم النقدية، يؤدي إلى تحويل النشاط العقلي إلى نشاط إمبريالي.

وفي بداية الأمر، ربط فيبر عملية الترشيد بظهور الرأسمالية الرشيدة، ثم ربطها بما يسميه «المجتمع الحديث» (ونحن نربط بين الرأسمالية الرشيدة والاشتراكية العلمية. وما يسميه هو «المجتمع الحديث» نسميه نحن «المجتمع العلماني»). ولعله لو عاش حتى وقتنا هذا لاكتشف أن المصنع ليس قمة الترشيد، ففي مجتمع ثورة المعلومات والاتصالات والكمبيوتر وصلنا إلى المجتمع المبرمج تمامًا، حيث تصل البرمجة إلى منزل الإنسان وحياته الخاصة وأحلامه ورغباته الداخلية. وبذا، نكون قد وصلنا إلى نهاية المشروع الحداثي الذي بدأ بالرغبة في التحكم الكامل في المجتمع والبيئة والذات والموضوع (التمركز حول الذات)، وانتهى بإدراك الإنسان (الذات) أنه فقد تمامًا المقدرة على التحكم في أي شيء يتعلق بحياته (الموضوع) - ابتداءً من أولاده، وانتهاءً بأحلامه، وإدراكه أنه مُحاصَر من جميع النواحي بالسلع والمؤسسات الرشيدة والدولة البيروقراطية الحديثة (التمركز حول الموضوع).

ويمكن ـ في نهاية المطاف ـ القول بأن ظهور الفلسفات اللاعقلانية والأدب الحداثي وأدب ما بعد الحداثة هو إعلان عن إخفاق الترشيد وتمرُّد الإنسان عليه (وإن كان التمرد يتم في إطار واحدي مادي). كما أن سقوط الشيوعية هو أيضًا تعبير عن تمرُّد الإنسان على عمليات الترشيد الواحدية المادية.

النازية والترشيد في الإطار المادي

رغم هيمنة الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة على الإنسان الغربي (بجانبيها النفعي المادي الحيادي الأداتي والدارويني الصراعي الإمبريالي)، ورغم حوسلتها للعالم وتحويلها المنفعة المادية والقوة إلى قيمة مطلقة متجاوزة للخير والشر، فإن هناك من لا يتقبل هذه الرؤية ولا يذعن لها ويثير قضايا مهمة ذات طابع أخلاقي وإنساني من أهمها قضية تطبيق المعايير العلمية المنفصلة عن القيمة وعن الغائية الإنسانية وتطبيق المنظومة الأخلاقية الداروينية النفعية المادية على الإنسان والمجتمع الإنساني.

وقد أسس النازيون منظومتهم استنادًا إلى مفاهيم علمانية شاملة مثل النظرية الداروينية (وما يترتب عليها من مفاهيم مثل التفاوت بين الأعراق والمجال الحيوي والشعب العضوي)، كما تبنوا الرؤية العلمانية الشاملة المتجردة تمامًا من القيمة ومن الغائيات الإنسانية باعتبار أن العلم الطبيعي وما يتولَّد عنه من قوانين وقيم مادية هو القيمة الحاكمة الكبرى والمرجعية النهائية للإنسان. وقد حقق النازيون نجاحًا منقطع النظير في هذا المضمار فركزوا على محاولة التحكم الكامل في كل العناصر البشرية الخاضعة لهم وتطبيق الحسابات الرشيدة المحايدة وأدق المعايير الرياضية الكمية التي تهدف إلى تعظيم الإنتاج والأرباح وتقليل الاستهلاك والخسائر. ومن ثَمَّ يمكن القول بأن الإبادة النازية لليهود وغيرهم هي التحقق الكامل للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة والترشيد في الإطار المادي التي تم من خلالها حوسلة كل شيء (بما في ذلك المادة البشرية) بطريقة علمية محايدة رشيدة مبرمجة مخططة.

ويتبدَّى هذا في عدة أوجه سنوجزها فيما يلي:

١ ـ كان النظام النازي بمثابة يوتوبيا تكنولوجية تكنوقراطية حقة تم تنظيمها تنظيمًا

هرميًا، ففي قاعدته تقف جماهير الشعب العضوي المتماسك تعلوه نخبة من العلماء والساسة، يدورون جميعًا في إطار واحد هو الدولة القومية التي تَجُبّ مصالحها كل المصالح. وعلى قمة الهرم يقف الفوهرر: التجسد المادي والمحسوس للمطلق العلماني (الشعب العضوي والدولة) الذي تركزت فيه جميع القوى الحيوية الكامنة في النسق، وهو القادر على تحريكها، وهو القادر على حسم كل الاختيارات السياسية والاجتماعية والأخلاقية، تساعده النخبة العلمية والسياسية الحاكمة.

هذا الهرم الدارويني المنظم تنظيمًا دقيقًا تحرك بشكل محايد ليدافع عن مصلحته، كما يراها هو، وعن منفعته، كما حددها هو، أو كما حددتها النخبة الحاكمة من علماء وساسة! وكانت حركة الهرم النازي تنطلق من إيمان كامل بضرورة الترشيد في الإطار المادي، ولذا، كان القائمون على هذا الهرم يتسمون بالحياد الصارم، والتجرد المذهل من القيم والعواطف والغائيات الإنسانية. وكانت واحدة من أهم مؤسسات الإبادة تُدعَى «مؤسسة تدعيم القومية الألمانية»، وقد أُسِّست عام ١٩٣٩ لتوظيف العناصر الألمانية غير المرغوب فيها. وكان هملر (الذي أُسندت له مهمة إدارة هذه المؤسسة القومية) يرى أنها تجسد قيمة قومية عضوية مطلقة، فهي تخدم المصالح العليا المطلقة لألمانيا، وكان رجاله يؤدون واجبهم بأمانة وإخلاص شديدين لوطنهم.

٢ ـ أدار هملر مؤسسته بطريقة رشيدة للغاية تبدت في كيفية استخدامه لليهود من خلال واحد من أهم أسس الإدارة الحديثة فيما يُسمَّى «الإدارة الذاتية»، إذ كوَّن، انطلاقًا من الرؤية الداروينية النفعية، نخبة من اليهود نواتها الأساسية أعضاء المجالس اليهودية والموظفون الملحقون بها، تدور حولها قطاعات أخرى مثل العمال اليهود في مصانع الذخيرة، وبعض الشخصيات اليهودية العامة، وتم وصفهم جميعًا بأنهم «يهود يتمتعون بالحماية من الترحيل» نظرًا لنفعهم. وقد أصبح هؤلاء أداة ذات كفاءة عالية في يد الإدارة النازية وتعاونوا معها تمامًا.

٣ ـ وكانت عمليات السخرة والإبادة حديثة رشيدة بمعنى الكلمة يتم إنجازها من خلال إجراءات محايدة. فعلى سبيل المثال، استُخدم خط التجميع (بالإنجليزية: أسمبلي لاين assembley line) في عملية فرز المساجين (والمعروف أن خط

التجميع استُخدم في الأصل في المذبح [السلخانة] في شيكاغو، حيث رأى أحد مؤسسي علم الإدارة الحديثة أنه يمكن توفير الوقت والجهد بأن تُعلَّق جثث الحيوانات الواحدة تلو الأخرى على سير متحرك أمام الجزارين، لكي يقوموا بتنظيفها وإعدادها). وقد طُبِّق نفس الأسلوب على المساجين، فكانوا يقفون صفًا واحدًا ويُعطَى كل واحد منهم رقما، ثم يتم فرزهم، وهي طريقة أكثر كفاءة من التصنيف على أساس الأسماء. والملاحَظ أن عملية التوحيد والتنميط، مثلها مثل المركزية، تُعدُّ خطوة أساسية في عملية الترشيد ويتطلبها النموذج الآلي المادي (العلماني الشامل)، إذ لا تمكن التعامل مع كل المعطيات بكفاءة عالية إن كانت غير متجانسة. فإن اختلفت العناصر أو الوحدات، الواحدة عن الأخرى، أدَّى هذا إلى بطء دولاب العمل. والنموذج الآلي المادي الهندسي يفترض تَشابُه جميع العناصر حتى يمكن معالجتها ماديًا وآليًا وهندسيًا. وقد طبَّق أيخمان هذه الآلية على نطاق واسع، خصوصًا في حالة ترحيل يهود المجر. ويُقال إنه لم يكن من الممكن إنجاز مهمة الترحيل هذه إلا من خلال خط التجميع.

٤ ـ كانت آليات السخرة والإبادة كلها تتسم بتعظيم الإنتاج والمنفعة. ومن أطرف الآليات وأجداها اقتصاديًا وأقلها إيلامًا وأكثرها شيوعًا إرسال اليهود إلى معسكرات العمل بالسخرة لتزويد الشركات الألمانية بالعمالة الرخيصة، وهو ما أفاد الاقتصاد الوطني الألماني فحقق تقدمًا هائلاً لا يمكن للمراقب الموضوعي المحايد المتجرد من كل التحيزات الغائية والأخلاقية إلا أن يقر به. فكان يتم فرز المساجين بعناية شديدة، حيث يُوجَّه القادرون على العمل إلى أعمال السخرة، ومن ثَمَّ لا يُبدَّد شيء. وكان المعتقلون يعملون لساعات طويلة، ويعيشون دون حد الكفاف، الأمر الذي جعل من الممكن تحقيق أرباح هائلة وإنتاجية منقطعة النظير.

٥ ـ يبدو أن النازيين استفادوا بواحدة من أهم التجارب الحضارية الغربية، وهي التجربة الإمبريالية، التي حولت العالم بأسره إلى مادة استعمالية، إذ أُرسل اليهود أحيانًا إلى جيتوات، أسسها النازيون خصيصًا، وكانت تأخذ شكل مناطق «قومية» مستقلة لها مجالسها التي تحكمها ونظامها المصرفي المستقل وعملتها الخاصة ونظامها التعليمي الخاص، أي أن كلاً منها كانت جيتو/ دولة أو دولة/ جيتو تدخل في علاقة تبادل كولونيالية مع الدولة النازية. فكانت الجيتوات تزود الدولة النازية

بالعمالة والخدمات وبعض السلع نظير أن تزودها الدولة النازية بالغذاء والملابس. ولكن علاقة التبادل كانت غير متكافئة لصالح الدولة النازية، بحيث تكون الخدمات والعمالة الخارجة من الجيتو أكبر من قيمة ما يحصل عليه سكان الجيتو من المواد الغذائية التي كانت دائمًا أقل من أن تفي باحتياجات العاملين اليهود، أي أن العلاقة كانت تؤدي إلى انتقال فائض القيمة إلى النازيين وإلى إبادة العاملين واستهلاكهم كأداة إنتاج سريعة. ولذا، يمكن القول بأن العلاقة بين الجيتو والدولة النازية كانت علاقة كولونيالية لا تختلف كثيرًا عن علاقة إنجلترا بمستعمراتها أو علاقة الولايات المتحدة ببعض الدول العربية وغير العربية التي تسيطر عليها.

٦ ـ لم يتخل النازيون قط عن رشدهم وحداثتهم وحيادهم ورشدهم (في الإطار المادي)، فكان يتم تقرير من يجب إبادته، ومن يجب الإبقاء عليه وتسخيره بعد دراسة عملية موضوعية، متمعنة ودقيقة، تتفق مع القواعد الصارمة للترشيد في الإطار. فقد قُسِّم أعضاء الجماعات اليهودية إلى يهود نافعين ومن ثَمَّ لا يمكن نقلهم، ويهود غير نافعين ومن ثَمَّ يمكن نقلهم والتخلص منهم. ولم تكن ظروف الحرب تعوق الألمان عن التحلي بالموضوعية الكاملة. فعلى سبيل المثال، حينما وصلت القوات الألمانية إلى شبه جزيرة القرم ووجدت فيها بعض اليهود القرائين، بيَّن لهم هؤلاء أنهم ليسوا يهودًا بالمعنى العام والسائد، وأنهم لا علاقة لهم باليهود من أتباع اليهودية الحاخامية ولا يتسمون بما يتسم به اليهود عمومًا من طفيلية (كما تزعم أدبيات العداء لليهود في العالم الغربي). وأرجأ النازيون تنفيذ عملية الإبادة والتهجير، وأرسلوا بأحد الضباط إلى برلين ليدرس القضية بشكل موضوعي رغم ظروف الحرب. وبالفعل توصَّل هذا الضابط/ الباحث إلى أن القرائين لا يتسمون بالسيكولوجية أو الطبيعة اليهودية، وأخذ النازيون بتقريره، ولذا، لم يُطبَّق على اليهود القرائين قرار الإبادة. بل قرر النازيون، انطلاقًا من الرؤية النفعية البرجماتية المرنة، تجنيد بعض العناصر القادرة من بين اليهود القرائين في القوات النازية.

وانطلاقًا من الرؤية النفعية المرنة نفسها طوَّر النازيون مقياسًا محددًا لتعريف من هو الآري، ولكنه كان مقياسًا مرنًا منفتحًا، ولذا، كان الشخص السلافي، الذي يتسم بقدر كاف من الصفات العرْقية البيولوجية الألمانية (من بينها الطول ولون العيون)، يُعاد تصنيفه «آريًا» ثم يُلحق ببرنامج خاص للأرينة (أي التحويل للآرية)

ليتعلم الألمانية والسلوك الألماني الأصيل. وكانت هناك مؤسسة خاصة تُسمَّى Ru SHA المكتب الرئيسي للعرْق والتوطين، كانت مهمتها هي تحديد الصفات الآرية وإمكانية الألمنة. (وانطلاقًا من الرؤية البرجماتية نفسها صُنِّف اليابانيون، حلفاء الألمان، «آريون شرفيون» رغم انتمائهم للجنس الأصفر!).

وفي مؤتمر فانسي (الذي عُقد في ٢٠ يناير ١٩٤٢) أبدى المجتمعون اهتمامًا شديدًا بتصنيف الضحايا تصنيفًا دقيقًا إذ قُسِّموا إلى أربعة أقسام: فكان القسم الأول يضم من ستتم إبادته على الفور، أما القسم الثاني فكان يضم من ستتم إبادته (إنهاكه) من خلال الجوع والعمل بالسخرة. ويضم القسمان الثالث والرابع من يُعقم ومن يمكن أن يؤلمن (على التوالي). وقد قام النازيون بالتمييز بين الإبادة من خلال الجوع والإبادة من خلال العمل، ففي عام ١٩٤٢ وجد الجيش الألماني أن المنهج الثاني من الإبادة أكثر رشدًا من الأول فقام بتبنيه.

٧ ـ كان النازيون حريصين كل الحرص على استخدام مُصطلَح علمي محايد منفصل تمامًا عن القيمة لا يحمل أية دلالات عاطفية غير علمية، فإحدى مؤسسات الإبادة كانت تحمل اسم تي فور T4، وهو اسم يصلح لأية شركة تجارية أو سياحية أو حتى أي دواء مقو، وهو منسوب إلى الشارع الذي تقع فيه المؤسسة وإلى رقم المبنى (تيرجارتن شتّراسه رقم ٤٤ Tiergarten Strasse، أي ٤ شارع حديقة الحيوان). ومن أسماء المؤسسات الأخرى «جمعية نقل المرضى» أو «المؤسسة الخيرية للعناية المؤسسية».

وكان يُشار إلى عملية الإبادة بنفس المُصطلَح، فيتم أولاً «الإخلاء»، يليه «النقل» (الترانسفير) ثم «إعادة التوطين»، وأخيرًا «الحل النهائي». (ويستخدم الصهاينة نفس الخطاب، فهم يستخدمون كلمة مثل «ترانسفير» للإبعاد. وحينما فر الفلسطينيون من قراهم عام ١٩٤٨ خوفًا من الإرهاب الصهيوني، وصف وايزمان هذا الفرار بأنه عملية «تنظيف»). وتحييد المُصطلَح مسألة أساسية في التفكير النازي، فعملية تسييس العمال وترشيد حياتهم، أي السيطرة عليهم وعلى حياتهم الخاصة أُطلق عليها اسم «القوة من خلال المرح»، وكان مكتوبًا على معسكر أوشفيتس «العمل سيحقق لك الحرية». وكما أسلفنا، فقد جرى الحديث عن إبادة

المعوقين وغيرهم باعتبارها نوعًا من «الصحة العرْقية» ومن «علاج الأمراض الوراثية الخطيرة»، وكانت إبادة المجرمين والمتخلفين تُوصَف بأنها «تجنب العدوى والقضاء على الجراثيم»، وأفران الغاز هي «أدشاش»، والعملية كلها هي عملية «تطهير» لا أكثر ولا أقل، ويُلاحَظ أن كل المُصطلَحات لا تذكر أية إبادة (بالمعنى العام أو الخاص الذي نطرحه)، ولذا، فهي تجعل عملية إبادة البشر تبدو وكأنها مسألة مجردة وبعيدة، ومن ثم مقبولة تمامًا.

٨ ـ كانت عملية تحييد المُصطلَح بداية عملية تحييد كامل للإدراك وترشيد له في الإطار المادي، فالمُصطلَح المحايد للغاية يقترب من المُصطلَح العلمي الدقيق المنفصل عن القيمة، إذ لا توجد فيه عواطف حُب أو كُره، وهو يحاول أن يصف الظاهرة من الخارج باعتبارها مجرد موضوع، دون أن يعطيها أي معنى إنساني داخلي أو أية قيمة خاصة، بحيث ينظر الموظف النازي أو الألماني إلى الضحية وكأنه ينظر إلى موضوع وحسب، حركة مادية خارجية ومادة استعمالية خام خاضعة للإجراءات. وقد كان المشرفون على عمليات الإبادة المختلفة يتم تدريبهم على التحلي بالبرود والتجرد للحفاظ على الحياد وكفاءة الأداء. وقد حذَّرت القيادة النازية من استخدام العنف بلا مبرر، فقد كانت تدافع عما سماه أحد المؤرخين «الإرهاب الرشيد» (أدان بن جوريون «تعذيب العرب بلا مبرر» أثناء حرب ١٩٤٨، وهو ما يعني أن التعذيب الرشيد مسموح به). وفي إحدى خطبه بيَّن هتلر أن «الإبادة الشاملة لابد أن تُنفَّذ ببرود وبطريقة نظيفة». وأن تصفية العناصر المطلوب تصفيتها لابد أن يتم بطريقة محايدة دون أي نزعات سادية (فمثل هذه النزعات تدل في واقع الأمر على العنف الإنساني الذي يتنافى مع المثل الأعلى النازي). ولذا، كان على رؤساء معسكرات الاعتقال أن يوقِّعوا إقرارًا كل ثلاثة شهور بأنهم لم يسيئوا معاملة المساجين. وفي خريف عام ١٩٤٢ أعلن هملر أن إطلاق النار على اليهود لأسباب شخصية (أو سادية أو جنسية) يعاقب عليه القانون بالإعدام. وكان الجنود الألمان ممنوعين من إساءة معاملة الضحايا حتى وهم في طريقهم إلى أفران الغاز، لأن هذا يعني شكلاً من أشكال الانفعال والانغماس العاطفي الذي يتنافى مع الحياد العلمي، والتجرد من العواطف والتحيزات والقيم أمر أساسي ومطلوب.

وعند اكتشاف أي انحراف عن الخط المحايد، كانت القيادة النازية تعاقب

المنحرفين. وقد أصدر هملر توجيهًا لمن يعملون معه بالتدخل الفوري إذا ما تجاوز أحد قادة معسكرات الاعتقال حدوده. وقد وُجِّه اللوم إلى أحد الضباط لأنه كان يحيط أسر الضحايا علمًا بإعدام أقاربهم على كارت بوستال مفتوح بدلاً من ظرف مغلق! ويبدو أن الدكتور راشر، العالم النازي، تجاوز هو الآخر الخطوط المحايدة (!) حتى أنه أغضب هملر الذي أمر بإعدامه هو وزوجته قبل نهاية الحرب بقليل. كما أُعدم قائد معسكر بوخنوالد وزوجته (عاهرة بوخنوالد) التي كانت مغرمة بصنع الشمعدانات ومنافض السجائر من أشلاء البشر، الأمر الذي يتجاوز حدود المعقولية والحياد والحوسلة. وقد أوضح المواطن النازي جوزيف كرامر أنه سمَّم ثمانين امرأة بالغاز أثناء خدمته في أوشفيتس. وحينما سُئل عن مشاعره، صرح ببرود أنه لم تكن لديه أية مشاعر على الإطلاق، وقال للقضاة: «لقد تلقيت أمراً بقتل ثمانين من النزلاء بالطريقة التي قلتها لكم. وبالمناسبة هذا هو الأسلوب الذي تدربت عليه»، فهو يرى نفسه باعتباره «موظفًا فنيًا» وحسب، ملتزمًا بالترشيد الإجرائي ولا يصدع مخه بالقيم الأخلاقية أو بالمطلقات (فهذه مجرد ميتافيزيقا!).

وحينما صدر قانون التعقيم والذي شمل الحالات المتطرفة لإدمان الكحول، حاول البعض استصدار استثناء للمحاربين القدامى ممن أدمنوا الكحول نتيجة إصابات في المخ لحقت بهم أثناء الخدمة العسكرية في الحرب العالمية الأولى. ولكن الحياد العلمي لا يعرف أي استثناءات ولذا، رُفض الطلب، «لأنه لو أُعفي هؤلاء لتم إعفاء المحاربين القدامي الذين أصيبوا في شجار في الشارع، ثم المصابين نتيجة العمل في المصانع»، الأمر الذي يتناقض مع النموذج العقلاني المادي والنمطية التي يتطلبها الموقف العلماني الشامل الصارم.

٩ ـ تبدَّى الموقف العلماني الشامل الدارويني الذي ينطلق من الإيمان بضرورة ترشيد الواقع في الإطار المادي في موقف النازيين من العلم، وزعمهم انفصاله عن القيمة وعن الغائية الإنسانية، فقد تبنوا واحدًا من أهم المفاهيم الطبية (العلمية المحايدة) في القرن التاسع عشر، وهو مفهوم «الصحة العرْقية»، الذي ينطلق من ضرورة الحفاظ على وحدة الشعب العضوي وعلى بقائه (فهما سر تفوقه ورقيه) عن طريق التخلص من العناصر الضارة أو غير النافعة (التي تُعدُّ تعبيراً عن انهيار العرْق وانحطاطه)، وثمة كتابات عديدة بجميع اللغات الأوربية في هذا الموضوع. ومن

أهم المفاهيم المرتبطة بالصحة العرْقية مفهوم اليوثينيجيا euthenesia أو ما يُسمَّى «القتل الرحيم» (وإن كان من الأفضل تسميته «القتل العلمي» أو «القتل المحايد» أو «القتل الأداتي» أو «القتل الموضوعي»)، أي التخلص من المعوقين وغيرهم (مثل المرضى بأمراض مزمنة) عن طريق التصفية الجسدية. وقد يبدو هذا المفهوم لنا مخيفًا، ولكن في إطار الرؤية المادية الشاملة المحضة، وفي داخل إطار دارويني نيتشوي، يصبح الأمر منطقيًا ومتسقًا مع نفسه (ولذا، نجد كاتبًا مثل برنارد شو أو هـ. جـ. ويلز يدافع عن مثل هذا المفهوم).

وقد أصدرت النخبة النازية عدة قوانين لضمان الصحة العرْقية، فوضعوا البشر تحت تصنيفات مختلفة:

(أ) المستهلكون الذين لا نفع اقتصادي لهم: مثل المعتوهين والمتخلفين عقليًا والمصابين بالشيزوفرنيا والأطفال المعوقين والأفراد المتقدمين في السن والمصابين بالسل، والمرضى الميئوس من شفائهم. بل وكان يُضَم لهؤلاء الجنود الألمان الذين أصيبوا أثناء العمليات العسكرية، فعلاجهم كان يُشكِّل عبئًا على ميزانية الدولة.

(ب) المنحلون: وهم الشيوعيون والشواذ جنسيًا وعدد كبير من أعداء المجتمع الذين يتسمون بالسلوك غير الاجتماعي (مدمنو الكحول والعاهرات والمجرمون ومدمنو المخدرات ومن لا مأوى لهم).

(جـ) أعضاء الأجناس الدنيا: مثل السلاف والغجر واليهود والأقزام، فهم غرباء داخل الفولك الألماني ولا يوجد مبرر قوي لوجودهم إلا باعتبارهم مادة خامًا تُوظَّف لصالح الجنس الآري الأرقى، وخاصةً أن بعضهم، مثل البولنديين، يشغلون المجال الحيوي لألمانيا.

وفي ١٤ يوليه ١٩٣٣ (في اليوم التالي لتوقيع المعاهدة مع الفاتيكان)، أصدر النازيون قانونًا يُسمَّى «قانون التعقيم» لمنع بعض القطاعات البشرية (المعوقين ـ المرضى النفسيين ـ المرضى بالصرع ـ العمى الوراثي ـ الصمم الوراثي ـ التشوه الخلقي ـ الإدمان المتطرف للكحول) من التكاثر. وبالفعل، تم تعقيم أربعمائة ألف مواطن ألماني. وفي عام ١٩٣٥، صدر قانون بمنع العلاقات الجنسية بين اليهود

وأعضاء الأعراق غير الراقية من جهة والألمان من جهة أخرى، وذلك للحفاظ على النقاء العرْقي. وأُعلن عام ١٩٣٩ عامًا يراعي فيه المواطن واجب التمتع بصحة جيدة وطُلب من كل طبيب أو داية أن تُبلغ عن أي مولود جديد معوق. وبدأت عملية القتل الموضوعي (أو العلمي أو المحايد) لهؤلاء الذين لا يمكن شفاؤهم مثل المعوقين وغيرهم (مشروع تي فور T4). وظهرت وثائق تبين أنه قُتل سبعون ألف معوق وعاجز يأكلون ولا ينتجون (حرفيًا: «آكلون غير نافعين» أي «أفراد يأكلون ولا ينتجون» [بالإنجليزية: يوسلس إيترز useless eaters]) يُشكّلون عبئًا على الاقتصاد الوطني ويعوقون التقدم. وقد تمت إبادتهم بمقتضى برنامج «تجنب العدوى والقضاء على الجراثيم» (أي برنامج إبادة المجرمين والمتخلفين وربما المسنين). وأدّى ذلك إلى توفير ٠٢٠, ٠٦٧, ٢٣٩ كيلو جرامًا من المربى في العام (كما جاء في إحدى الدراسات العلمية الألمانية الرصينة). وأُنشئت لجنة للعلاج العلمي للأمراض الوراثية الخطيرة أوصت بقتل الأطفال المشوهين. وكان هؤلاء وغيرهم يُرسلون إلى مستشفيات. فكانوا يوضعون في عنابر خاصة ثم يتم الإجهاز عليهم عن طريق أفران غاز مخبأة على هيئة أدشاش، ومحارق لحرق الجثث. وقد طُبّق المعيار نفسه، بعض الوقت، على الجنود الألمان الجرحى في الحرب، إذ إن عملية علاجهم كانت ستُكلف الدولة الكثير. ثم طُبِّقت عمليات الإبادة هذه بصورة أوسع على أسرى الحرب.

وقد صُنِّف اليهود باعتبارهم مرضى، وذلك نظرًا لعدم نقائهم العرْقي. ومن ثم أصبح من الضروري إبادتهم، شأنهم شأن العناصر الألمانية غير النافعة. ومن جهة أخرى، تم توسيع نطاق برنامج القتل المحايد أو العلمي ليضم المجرمين كافة، يهودًا وغير يهود. وكان اليهود يُعتبرون أيضًا ذوي استعداد إجرامي طبيعي بسبب اختلاط خصائصهم الوراثية. ولذا، طُبق البرنامج على اليهود الموجودين في المستشفيات جميعًا.

١٠ ـ ومن أهم تجليات النموذج العلماني الشامل والترشيد في الإطار المادي، تلك التجارب العلمية التي كان النازيون يجرونها على خنازير التجارب البشرية وهي تجارب منفصلة تمامًا عن أية منظومات قيمية. فكان النازيون يختارون بعض العناصر التي لها أهمية تجريبية خاصة لإجراء التجارب عليها. وكان هذا يتم

بسهولة ويسر وسلاسة ؛ لأن البشر تحولوا إلى موضوع أو مادة محايدة في عقول القائمين على هذه التجارب. فعلى سبيل المثال، كان طبيب بوخنوالد (الدكتور هانس إيسيل) يقوم بعمليات استئصال دون تخدير ليدرس أثرها. وأُجريت تجارب أخرى على نزلاء معسكرات الاعتقال لا تقل رهبة عن تجارب إيسيل. وكان بعضهم يُطلَق عليه الرصاص لاختبار فعاليته في الحرب، وعُرّض آخرون لغازات سامة في عمليات اختبارية. وكان البعض يوضعون في غرفة مفرغة من الهواء لمعرفة المدة التي يستطيع الإنسان خلالها أن يظل حيًا وهو على ارتفاعات عالية أو بدون أوكسجين. وكان الأوكسجين يُقلل تدريجيًا ويخفض الضغط، فتزداد آلام خنازير التجارب البشرية شيئًا فشيئًا حتى تصبح آلامًا لا يمكن احتمالها حتى تنفجر رئاتهم. كما كان الضغط الداخلي على أغشية طبلات الآذان يسبب لهم عذابًا يوصلهم إلى حد الجنون.

وكان الدكتور راشر، وهو عالم نازي آخر، شموليًا في أبحاثه إلى درجة عالية، فقام بتزويد غرف الضغط في النهاية بمبردات تجبر عيناته على مواجهة شروط أقرب ما تكون إلى الارتفاعات العالية. وكان راشر مسئولاً أيضًا عن الكثير من تجارب التجميد التي يتعرض فيها الأشخاص إلى البرد الشديد المستمر حتى الموت. وكان الهدف معرفة مدة مقاومتهم، وبقائهم أحياء، وما الذي يمكن صنعه لإطالة حياة الطيارين الذين يسقطون في مياه متجمدة. وكان بعض نزلاء داخاو ضمن ضحايا راشر أو ضمن خنازير تجارية (إن أردنا التزام الدقة والحياد العلميين). فكان يتم غمر الضحايا/ الخنازير في وعاء ضخم أو كانوا يُتركون عُراة في الخارج طوال الليالي الثلجية. وفي أواخر شتاء عام ١٩٤٣، حدثت موجة برد شديدة، فتُرك بعض السجناء عراة في الخلاء أربع عشرة ساعة، تجمدت خلالها أطرافهم وسطوح أجسامهم الخارجية وانخفضت درجة حرارتهم الداخلية. وكان أسلوب العمل هو تجميد السجناء تدريجيًا مع متابعة النبض والتنفس ودرجة الحرارة وضغط الدم وغير ذلك.

وكانت هناك تجارب أخرى من بينها تدفئة أشخاص مثلجين. وبناءً على تقرير راشر، أُجريت أكثر من أربعمائة تجربة على ثلاثمائة ضحية. وقد مات من هؤلاء زهاء تسعين شخصًا نتيجةً لمعالجتهم، وجُنَّ عددٌ ممن بقى. أما الآخرون، فقد قُتلوا

لكيلا يتحولوا إلى شهود مزعجين فيما بعد. وقد توصل راشر إلى حقائق علمية جديدة تتحدى كثيراً من المقولات العلمية السائدة في عصره. وأُجريت بالطبع تجارب لا حصر لها على نزلاء أحياء في معسكرات الاعتقال، من بينها الحقن بالسم أو بالهواء أو البكتريا، معظمها مؤلم وكلها قاتلة، كما أُجريت تجارب زرع الغرغرينا في الجروح وترقيع العظام وتجارب التعقيم.

وفي الإطار التجريبي نفسه كان يتم اختيار التوائم وإرسالهم إلى الطبيب النازي الشهير الدكتور منجل لإجراء تجارب علمية فريدة عليهم، لا يمكن للعلماء الآخرين القيام بها نظراً لعدم توافر العينات اللازمة. فكان يفصل التوأمين ويضعهما في غرفتين منفصلتين، ثم يعذب أحدهما أحياناً ليدرس أثر عملية التعذيب على الآخر، بل وكان يقتل أحدهما لدراسة أثر هذه العملية على الآخر. وكما قال بريمو ليفي: إن ألمانيا النازية هي المكان الوحيد الذي كان بوسع العلماء أن يدرسوا فيه جثتا توأمين قُتلا في نفس اللحظة. ويُقال إن دراسات منجل على التوائم لا تزال أهم الدراسات في هذا المجال، ولا تزال الجامعات الألمانية والأمريكية تستفيد من النتائج التي توصل إليها الباحثون العلميون الألمان في ظروف فريدة لم تُتح لعلماء غيرهم من قبل ومن بعد. وقد أُثيرت مؤخراً قضية مدى أخلاقية الاستفادة من معلومات تم الحصول عليها في مثل هذه الظروف التجريبية الجهنمية، وبهذه الطريقة الموضوعية الشيطانية.

وقد أجرى بعض العلماء تجارب على أمخاخ الضحايا وقد اختار د. برجر، التابع لإدارة الإس. إس. عدداً من العينات البشرية (٧٩ يهودياً ـ بولنديان ـ ٤ آسيويين ـ ٣٠ يهودية) تم إرسالهم لمعسكر أوشفيتس ثم قتلهم بناء على طلب عالم التشريح الأستاذ الدكتور هيرت الذي أبدى رغبة علمية حقيقية في تكوين مجموعة كاملة وممثلة من الهياكل العظمية اليهودية (كما كان مهتماً بدراسة أثر الغازات الخانقة على الإنسان). أما الدكتور برجر نفسه فكان مهتماً بالآسيويين وجماجمهم، وكان يحاول أن يكوّن مجموعته الخاصة.

ويبدو أن عملية جمع الجماجم هذه وتصنيفها لم تكن نتيجة تخطيط محكم، وإنما نتيجة عفوية للرؤية النفعية المادية المتجردة من القيمة. إذ ورد إلى علم

البروفسور هاليروفوردن أنباء عن إبادة بعض العناصر البشرية «التي لا تستحق الحياة»، فقال للموظف المسئول بشكل تلقائي: «إن كنتم ستقتلون كل هؤلاء، فلماذا لا تعطوننا أمخاخهم حتى يمكن استخدامها؟»، فسأله: كم تريد؟ فأجاب: عدد لا يحصى، كلما زاد العدد كان أفضل. ويقول البروفسور المذكور إنه أعطاهم بعد ذلك الأحماض اللازمة والقوارير الخاصة بحفظ الأمخاخ. وكم كانت فرحة البروفسور حينما وجد أمخاخ معوقين عقليين (في غاية الجمال، على حد قوله) و«أمخاخ أطفال مصابة بأمراض الطفولة أو تشوهات خلقية». وقد لاحظ أحد العاملين في مركز من مراكز البحوث أن عدد أمخاخ الأطفال المتوافرة لإجراء التجارب أخذت تتزايد بشكل ملحوظ، ونتيجةً لهذا تم الحصول على مواد مهمة تلقي الضوء على أمراض المخ.

ومن أطرف الأمثلة الموضوعية قضية البروفسور النازي كلاوس الذي اكتشف البعض أنه يعيش مع سكرتيرته اليهودية، وفي «دفاعه» عن نفسه قال إنه يواجه مشكلة في دراسته لليهود وهي أنه لا يمكنه أن يعيش بينهم، ولذا، كان عليه أن يحصل على «مُخْبر» أو «دليل» (بالإنجليزية: إنفورمانت informant) أو عينة مُمثِّلة يمكنه دراستها عن قرب، فهي بالنسبة له لم تكن سوى موضوع للدراسة فكان يراقبها «كيف تأكل وكيف تستجيب للناس وكيف تقوم بتركيب الجُمل بطريقة شرقية عربية» [كذا].

ويتضح حياد النازيين وحَسهم العملي الفائق، بشكل آخر تمامًا. فقد كانوا على استعداد لأن يطوِّعوا النظرية العرْقية ذاتها لمتطلبات الواقع. فاليابانيون (أعضاء الجنس الأصغر، حسب الرؤية النازية) أُعيد تصنيفهم «آريين شرقيين»، بسبب عمق التحالف بين ألمانيا النازية واليابان ذات النزعة الإمبريالية، ولم يكن اليابانيون هم وحدهم الذين حظوا لهذا الشرف، فهناك «برامج الأرينة» للسلاف ممن كانوا يتسمون بنسبة ٨٠٪ من السمات الآرية. بل وقد بدأت تظهر قرائن على أن آلاف الجنود الألمان كانوا يهودًا أو نصف يهود، رغم أن القانون الألماني في ظل الحكم النازي كان يمنع، اعتبارًا من عام ١٩٣٥، أي شخص ينحدر عن أجداد يهود أن يشغل وظيفة ضابط في الجيش الألماني (الديلي تلجراف ديسمبر ١٩٩٦). وكان مكتب الأفراد في الجيش الألماني (عام ١٩٤٤، أي قرب نهاية الحرب) على علم

بوجود سبع وسبعين ضابطًا من ذوي الرُتب العالية من أصول مُختلَطة يهودية أو متزوجين من يهوديات. ومع هذا وقَّع هتلر شهادات تبيِّن أنهم من «ذوي الدم الألماني»، أي ينتمون للعرْق الألماني. ومن بين هؤلاء الفيلد مارشال أبرهارد ميلخ، الذي كان نصف يهودي (حسب التعريف النازي) ومع هذا كان يشغل منصب نائب هرمان جورنج، قائد السلاح الجوي الألماني، والخلف المختار لهتلر. وقد غض جورنج الطرف عن هذه الحقيقة، بل زوَّر المعلومات المتعلقة بوالد نائبه. وتبيِّن الوثائق التي تم كشف النقاب عنها مؤخراً أن القيادة النازية منحت وسام الصليب الفارس، أعلى وسام عسكري ألماني، إلى عسكريين سبق أن طُردوا من الخدمة بسبب انحدارهم من أصل يهودي ثم أُعيدوا إليها.

وتتضح المفارقة في تلك الزيارة التي قام بها أحد كبار الضباط الألمان لوالده الذي كان قد نُقل إلى أحد معسكرات الاعتقال والسخرة. وقد حرص الضابط على أن يرتدي النياشين والأوسمة التي مُنحت له بسبب مشاركته في الحملات العسكرية التي شنها النظام النازي، هذا النظام الذي كان يقوم بإبادة أعضاء كثير من الأقليات الإثنية والسينية، ومن بينهم أعضاء الجماعات اليهودية.

إن المفارقة هنا تدل على حس عملي عميق مستعد لتجاوز كل الأفكار المسبقة للتعامل بكفاءة مادية بالغة وتجاوز الميتافيزيقا والمطلقات والكليات مع الواقع العملي. وحينما وجد النازيون فرصة للاستفادة من أعضاء الجماعات اليهودية، هذه المادة البشرية الاستعمالية النافعة، لم يترددوا في تعديل عقائدهم الدينية العرْقية نفسها.

١١ ـ ولكن إلى جوار المادة البشرية الاستعمالية النافعة التي تُجرى عليها التجارب وتُدرس بعناية وموضوعية وحياد، كانت هناك المادة التي لا يُرجى منها نفع أو الضارة من منظور النازيين، وكان أمثال هؤلاء يُبادون ببساطة شديدة من خلال عمليات التصفية الجسدية السريعة، التي تقوم بها جماعات خاصة أو فرق متنقلة تقف وراء خطوط الجيوش الألمانية (بالألمانية: آينساتس جروبين Einsatzgruppen). وكانت طريقة الإبادة هذه سريعة وغير مكلفة إذ كانت تُقام مقابر جماعية يُلقى فيها بالضحايا بعد أن يحفروها بأنفسهم. كما كانت الإبادة تتم

أحيانًا بواسطة سيارات مجهزة بحجرة غاز يتم التخلص فيها من الضحايا دون حاجة إلى نقلهم إلى معسكرات الإبادة. وقد تم التخلص بهذه الطريقة من جرحى الحرب الألمان ممن لا يُرجى لهم شفاء أو ستتكلف عملية تمريضهم الكثير، كما تمت إبادة أعداد كبيرة من أعضاء النخبة الثقافية البولندية، والفائض السكاني الروسي.

١٢ ـ وحتى بعد قرار الإبادة (بمعنى التصفية الجسدية)، كان ديدن النازيين دائمًا هو الحوسلة الكاملة وتعظيم الفائدة والحرص الكامل على ممتلكات الدولة وخدمة مصالحها، ولذا، كان يتم تجريد الضحايا من أية مواد نافعة (حتى من الحشوات الذهبية التي في أسنانهم)، ولا شك في أن هذا ساهم في تحسين ميزان المدفوعات الألماني. وقد أشرنا من قبل إلى استخدام الأمخاخ البشرية ولكن يبدو أن عملية التوظيف كانت أعمق من ذلك بكثير، فقد كانت البقايا البشرية (مثل الشعر) تُستخدَم في حشو المراتب، ويُقال إنها كانت مريحة للغاية وزهيدة الأسعار. ولم يكن الرماد البشري يُستخدَم كشكل من أشكال السماد وحسب، وإنما كمادة عازلة أيضًا. وكانت العظام البشرية تُطحن وتُستخدَم في أغراض صناعية مفيدة مختلفة. بل ويُقال إن بعض الأنواع الفاخرة من الصابون صُنعت من الشحومات البشرية. (ومع هذا، صدرت مؤخرًا دراسات تشكك في هذا).

كانت الجدوى الاقتصادية لمعسكرات الإبادة إذن عالية للغاية، كما كان التحكم كاملاً، أي أنها عملية رشيدة بالمعنى الفيبري، إذ يرى ماكس فيبر أن رشد الحضارة الغربية الحديثة ينصرف إلى الإجراءات وحسب، ولا ينطبق على الأهداف فهو ترشيد مادي إجرائي أداتي، منفصل عن القيم والعاطفة، وأنه لهذا السبب سينتهي بالإنسان إلى «القفص الحديدي»، حيث يوجد فنيون بلا قلب، حسيون غير قادرين على الرؤية، وهذا لا يختلف كثيرًا عن معسكرات الاعتقال والإبادة. وقد أشار أحد العلماء الذين درسوا الظاهرة النازية إلى أن العلماء النازيين تبنوا ما سموه موقفًا موضوعيًا متجردًا من الأحكام القيمية، ولكن هذا الموقف العلمي ذاته جعل كل شيء ممكنًا. فقتل المصابين بالأمراض العقلية، إن كان لازمًا للبحث العلمي الموضوعي، يصبح أمرًا مقبولاً وربما مرغوبًا فيه.

وتتبلور هذه النقطة في قضية المسئولية الخُلقية للتنفيذيين النازيين، فهناك من

ينطلق من المنظور الترشيدي المادي الإجرائي المنفصل عن القيمة ويذهب إلى أن المواطن النازي الذي اشترك في عمليات الإبادة لم يكن سوى بيروقراطي، موظف تنفيذي («عبد مأمور»، كما نقول بالعامية المصرية)، يؤدي عمله بكفاءة عالية، ويُنفذ ما يصدر إليه من أوامر تأتيه من عل، ولا يتساءل عن مضمونها الأخلاقي ويُنفذها حتى لو تنافت مع القيم الأخلاقية والإنسانية المطلقة. فهذا الموظف لا يدين بالولاء الكامل إلا للدولة والوطن ولا يعيش في ازدواجية الدين والدولة أو الأخلاق والدولة، فالمطلق الوحيد الذي يؤمن به، شأنه في هذا شأن أي إنسان علماني شامل، هو الدولة والوطن، ولذا، فعليه أن يذعن لما يصدر له من أوامر تأتيه من هذه الدولة التي تخدم صالح الوطن. وهذا ينطبق على الأوامر النازية الخاصة بالإبادة!

ولكن هناك آخرين، ممن يؤمنون بالمطلقات الأخلاقية والإنسانية، يذهبون إلى أن الإنسان الفرد كائن حر مسئول، ولذا، فعليه أن يتحمل المسئولية الأخلاقية الكاملة لما يأتيه من أفعال، ومن ثَمَّ عليه أن يقف ضد عمليات إبادة الضعفاء (من المسنين والمعوقين وأعضاء الأقليات)، حتى لو كانت عملية الإبادة تخدم «الصالح العام» أي صالح الدولة والوطن! أي أن الإنسان الفرد يدين بالولاء لمجموعة من القيم الأخلاقية والإنسانية المطلقة تتجاوز ولاءه للدولة والوطن وكفاءة الأداء في الوظيفة.

وهذه إشكالية فلسفية وأخلاقية وإنسانية عميقة تواجهها المنظومة العلمانية الشاملة، فهي منظومة فلسفية تنكر الميتافيزيقا والثنائيات والمطلقات وتؤكد نسبية المعرفة وكل القيم الأخلاقية، وهو ما يعني، بطبيعة الحال، غياب المرجعية المتجاوزة (التي تتجاوز الأفراد) وظهور المرجعية المادية الكامنة، حين يحدد كل إنسان قيمه بنفسه دون العودة إلى أية مطلقات أو ثوابت إنسانية (كما يدعو فكر ما بعد الحداثة). وإذا كان الألمان، انطلاقًا من المرجعية المادية الكامنة فيهم، قد حدَّدوا قيمهم الأخلاقية على أسس نفعية مادية داروينية، وسلكوا على هذا الأساس، فكيف يمكن لنا أن نتجاوز ذاتيتهم الكامنة فيهم؟ وكيف يمكن لنا أن نهيب بقيم أخلاقية وإنسانية، عامة مطلقة، تقع خارج نطاق مُثُلهم الذاتية؟ كيف يمكن أن نفعل ذلك إن كنا نحن أنفسنا نؤمن بالنسبية المطلقة؟ كيف يمكن اختراق المطلق الذاتي؟

كيف يمكن أن نبيِّن للشعب المختار، صاحب الحقوق المطلقة، المسلح بالمدافع الرشاشة والقنابل النووية، أن ثمة إنسانية عامة وثمة قيم أخلاقية عامة، إن كنا نحن أنفسنا نسبيين، علمانيين شاملين حركيين نرفض الثبات ولا نرى إلا حركة المادة وقوانينها الصماء؟ يقول البعض ممن يحاول اتخاذ موقف أخلاقي دون الإهابة بأية مرجعية متجاوزة، إن الإنسان بوسعه أن يأخذ موقفًا ذاتيًا وجوديًا، ويرفض إبادة الآخر بإصرار وعناد، أي أن الإنسان بوسعه أن يتبنى موقفًا أخلاقيًا دون السقوط في الميتافيزيقا ودون الإهابة بأية مرجعية متجاوزة أو كليات مجردة. ولكن هل يمكن محاكمة الآخر من هذا المنظور إن كان لا يؤمن به؟ ألا يعني هذا أنني أفرض ذاتيتي الأخلاقية الوجودية على ذاتيته الداروينية النفعية المادية؟

هذه هي الإشكالية التي نبهنا لها ماكس فيبر وغيره من علماء الاجتماع والمفكرين الغربيين حينما بدءوا في إطلاق التحذيرات، منذ أواخر القرن التاسع عشر، من العلم المنفصل عن القيمة، وهي إشكالية تثيرها، وبحدة، الإبادة النازية لليهود والأطفال والمعوقين والعجزة والغجر، وكل من لا فائدة له، من المنظور النازي. والحوار الدائر في الغرب بشأن الإبادة يُركِّز على تفاصيل مثل عدد الضحايا وهل هم يهود فقط أو غيرهم (بما أسميه «لعبة الأرقام») ويهمل قضية إنسانية جوهرية مثل هذه تتجاوز حدود الإبادة النازية لتصل إلى مستوى المجتمع الحديث بأسره، ومستقبل الإنسان على هذه الأرض.

وقد أثيرت مؤخراً قضية وثيقة الصلة تمامًا بقضية انفصال العلم عن القيمة ألا وهي قضية انفصال الإجراءات الديموقراطية عن القيمة. فالديموقراطية هي في واقع الأمر اتفاق على مجموعة من الإجراءات تمكن من خلالها معرفة رأي الأغلبية، وجوهر هذه الإجراءات كمي، أي حساب عدد الأصوات المؤيدة والمعارضة، فإن زادت الأصوات المؤيدة عن الأصوات المعارضة ولو صوتًا واحداً تم تمرير مشروع القانون، وإن نقصت ولو صوتًا واحداً رُفض المشروع. فالاتفاق هنا اتفاق بشأن الإجراءات وحسب (وقوانين اللعبة، كما تُسمَّى)، وليس متصلاً بمضمونها أو اتجاهها، فهذه أمور تحددها العملية الديموقراطية نفسها، دون الالتزام بأية قيم أو مرجعيات مسبقة، أي أن الديموقراطية تدور في إطار النسبية الكاملة ولا تتقيد بأية قيم أخلاقية مطلقة. ومن ثَمَّ سُمِّيت الأخلاق الحاكمة للديموقراطية بأنها «أخلاقيات الإجراءات

والصيرورة» (بالإنجليزية: إثيكس أوف بروسيس ethics of process).
فالديمقراطية، شأنها شأن الترشيد الإجرائي، معقمة من الميتافيزيقا والكليات والمطلقات والثوابت. فكما أن العلم انفصل عن الغائيات والقيم الإنسانية وأصبح مرجعية نفسه، انفصلت الإجراءات الديمقراطية عن الغائيات والقيم الإنسانية وأصبحت مرجعية ذاتها، ولا يمكن محاكمتها من خلال مرجعية متجاوزة لها.

والقضية التي تثيرها النازية هي أن هتلر وصل إلى الحكم من خلال إجراءات ديموقراطية سليمة، تمامًا كما أن المشروع الإمبريالي الغربي قامت به حكومات تم انتخابها بطرق ديمقراطية سليمة. ومن المعروف أن عمليات السخرة والإبادة التي قام بها النظام النازي كانت تحظى بموافقة الأغلبية الساحقة للشعب الألماني. وهذا لا يختلف كثيرًا عما حدث في الولايات المتحدة حينما قامت الحكومة الأمريكية بوضع ألوف المواطنين الأمريكيين من أصل ياباني في معسكرات اعتقال إبان الحرب العالمية الثانية كإجراء أمني، وقد حظي قرار العنصر الإرهابي بموافقة الأغلبية.
وتصبح القضية أكثر خطورة حينما تظهر بين جماهير الشعب نزعات عسكرية وإمبريالية تتجاوز طموحات النخبة الحاكمة، الأمر الذي يضطرها إلى القيام بعمليات عسكرية عدوانية لتحظى برضا الجماهير. ويُلاحَظ أثناء حملات الرئاسة الأمريكية أن حكومة الولايات المتحدة تأخذ مواقف عسكرية متشددة قد لا تضطر لاتخاذها بعد الانتخاب. وتظهر المشكلة بشكل أكثر حدة حينما يرى أحد الشعوب أن قطاع الاتجار في المخدرات هو عصب اقتصادها الوطني، وتُنتخب حكومة تدافع عن مثل هذه السياسة. ومؤخرًا رشحت إحدى نجمات أفلام الإباحية نفسها في انتخابات البرلمان الإيطالي، وكانت حملتها الانتخابية تتلخص في خلعها لملابسها لإقناع وإغواء الناخبين (وقد نجحت في حملتها وتم انتخابها بالفعل بتفوق).

والسؤال الآن هو: هل علينا أن نقبل بمثل هذه القرارات (ابتداءً من الإبادة النازية وانتهاءً بقبول المخدرات والإباحية) باعتبار أنها تعبير عن إرادة الشعب وصوت الجماهير طالما أنها اتبعت الإجراءات الديمقراطية السليمة، أم ينبغي علينا أن نرفض مثل هذه القرارات الديمقراطية، استنادًا إلى مرجعية أخلاقية متجاوزة للإجراءات الديمقراطية؟ ولكن هل يحق لنا أن نسأل أي سؤال يقع خارج نطاق أخلاقيات الإجراءات والصيرورة؟ ألا يُشكِّل هذا سقوطًا في الميتافيزيقا والماهوية والمطلقية؟

الفصل الثاني
علمنة الفكر

ذكرنا من قبل أن العلمنة الشاملة هي الترشيد في الإطار المادي على المستويين الاجتماعي والفردي، الفكري والفعلي. وفي هذا الفصل سنتناول بعض الأفكار والنظريات التي تشكل ـ في تصوري ـ أهم آليات علمنة الفكر: الرُّبوبية، ووَحْدة (أو واحدية) العلوم، ومفهوم الشعب العضوي، والداروينية الاجتماعية.

الرُّبوبية (الدين الطبيعي)

«الرُّبوبية» ترجمة لكلمة «ديزم Deism» الإنجليزية المشتقة من الكلمة اللاتينية «ديوس deus»، أي «رب»، وهي ترجمة للكلمة اليونانية «ثيوس theos». ومع هذا، فإن كلمة «ثيزم theism» الإنجليزية تعني «المؤمن بالخالق داخل إطار ديني»، على حين أصبحت «ديزم» تعني «مذهب دين الطبيعة» أو «الدين الطبيعي». وهذه رؤية للخالق والإنسان والطبيعة انتشرت في أواخر القرن السابع عشر في أوربا ـ خصوصًا في إنجلترا. ويمكن تلخيص الأفكار الأساسية للدين الطبيعي كما يلي:

١ ـ ترى الربوبية أن العالم لم يوجد بالصدفة، وأنه لا يوجد منذ القدم وإنما خلقه إله واحد. وبالتالي فإن الربوبية ليست مذهبًا إلحاديًا ـ على الأقل على مستوى السطح والقول المباشر.

٢ ـ يمكن التوصل إلى فكرة الإله الخالق هذه، والإيمان بها، من خلال إعمال العقل وحده والتأمل في قوانين الطبيعة وآلياتها. فقوانين الطبيعة تعبِّر تمامًا عن إرادة

الإله الخالق وقدرته، فهي موازية له (ويصف الربوبيون الكتاب المقدَّس بأنه يوازي كتاب الطبيعة، ومن ثَمَّ فلم تكن ثمة حاجة إلى وحي أو معجزات أو كتب مقدَّسة أو أي تدخُّل إلهي يتنافى وقوانينَ الطبيعة). ولنا أن نلاحظ أنه يتم هنا القضاء على أية ثنائيات، وأن هناك إصرارًا على التوازي (وهذا تعبير عن تصاعد درجات الحلول وعن الاتجاه نحو الواحدية الكونية)، ولكن التوازي تعبير عن مرحلة شحوب الإله، على عكس وَحْدة الوجود المادية التي تعبِّر عن مرحلة موت الإله.

٣ ـ عقل الإنسان أداة كافية لإدراك قوانين الطبيعة والتوصل إلى الحقيقة الكامنة فيها (وضمن ذلك فكرة الإله السابقة) دون حاجة إلى وحي. ولنلاحظ هنا المساواة بين العقل والوحي بما يشبه فكرة توازي الطبيعة مع الإله. وعلى هذا، فإن الإنسان الذي يتوصل إلى معرفة الخالق بالعقل وحده أكثر رقيًا وتقدمًا من ذلك الذي يصل إليه عن طريق الإيمان بالغيب والوحي.

٤ ـ يرى الربوبيون أن جوهر كل العقائد واحد، وأن ثمة دينًا واحدًا طبيعيًا في كل الأديان (فثمة تواز بين كل العقائد، هو ـ في واقع الأمر ـ صدى لتوازي الخالق والمخلوقات، والعقل والوحي).

٥ ـ مهمة الخالق ـ حسب رؤية الربوبيين ـ خلق الكون وحسب، ولكنه لا يتدخل البتة بعد ذلك في شئون هذا الكون. بل إن علاقته بالعالم تعبِّر عن نفسها في قوانين طبيعية ثابتة غير متغيرة تحكم المادة. وقد شُبِّه الخالق بصانع الساعة الذي يصنعها ثم يملؤها ويضبطها ويتركها بعد ذلك وشأنَها تدور بكل دقة. أي أن الرؤية العقلية تحولت إلى رؤية آلية، وأصبح الخالق قوة مجردة تتوارى عن الأنظار بعد أن تخلق عالمًا خاضعًا لقوانين الطبيعة والميكانيكا والسببية العلمية، عالمًا تنحسر فيه القداسة وتختفي منه الأسرار، فهو عالم مادي زمني يمكن معرفته عقليًا ومن خلال الحواس. ومن ثَمَّ، فقد تم استبعاد الخالق من العملية المعرفية.

٦ ـ بل إن الخالق نفسه، الذي انحصرت مهمته في مجرد خلق العالم، تحوَّل من إله عادل محبٍّ للبشر، يعتني بالكون ويرعاه، ولا يمكن سبر أغواره ـ إلى مبدأ أو

قانون طبيعي عام وغير شخصي، يشبه قانون الجاذبية أو قوانين الحركة الآلية التي وصفها نيوتن (وهو الذي صوّر الإله كصانع ساعة)، وبذا تم استبعاد الإله والغيب من المنظومة الأخلاقية.

٧ ـ لكل هذا، فبإمكان المرء أن يؤمن بالخالق إن شاء، كما يمكنه أن يتجاهله إن أراد. فالخالق مجرد مصدر للحركة الآلية (التي أصبح مصدرها المادة نفسها)، ولا علاقة له بالدنيا التي نعيشها، ولا علاقة له بالمعرفة الإنسانية.

٨ ـ ولكل ما تقدَّم.. يصل الربوبيون، عبر درجات متصاعدة من العلمنة، إلى ما يلي:

(أ) الكتب المقدَّسة خرافات أو إضافات لدين العقل. وهي، حتى لو افترض أنها جاءت من الخالق، مهمتها هداية العامة والجهلاء و "مساعدتهم»، إذ أن النخبة المثقفة يمكنها أن تصل إلى الحقيقة من خلال عقلها دون وحي أو كتب مرسلة.

(ب) يفقد البعث أهميته، تمامًا مثل الحياة الآخرة والثواب والعقاب والوحي أو أي عنصر غيبي آخر، فهو إما لا يوجد على الإطلاق، أو هو مجرد أسطورة نافعة لتخويف الناس وحثهم على العمل الصالح.

(جـ) ومن ثَمَّ، تسقط أهمية الشعائر الدينية التي تعبِّر في جوهرها عن الإيمان بخالق يتدخل في الكون ويرعاه، كما تعبِّر عن حاجة الإنسان لهذا الخالق. ولذا، فإن التدين الحق أيضًا يعبِّر عن نفسه في الأعمال الصالحة، لا في إقامة الشعائر.

(د) يُستبَعد الخالق (والغيب والميتافيزيقا) من النظرية السياسية والاقتصادية، إذ تصبح المنفعة الطبيعية الهدفَ الأسمى.

(هـ) يُستبَعد الخالق (والغيب والميتافيزيقا) من النظرية الأخلاقية كذلك، فالإنسان كائن حر عاقل خَيِّر (ومن الحتمي في أية نظرية عقلانية آلية ألا يكون هناك وجود للشر)، يهتدي إلى الخير بعقله وبلا وساطة، تمامًا كما اهتدى إلى الخالق بعقله. ولذا، لا تعترف الربوبية بالالتزام الديني كمصدر للسلوك الخلقي. فأخلاق الطبيعة مصدر السلوك الخَيِّر والعمل الصالح.

والواقع أن الربوبية نموذج كامن في تاريخ الفكر الديني، لكن هيمنته ومركزيته تزايدت مع تزايد انتصارات العلم، إذ يحاول بعض المفكرين تأسيس الإيمان على العقل والغيب معًا، فتتم مساواتهما وجعلهما متوازيين في آن، ولا يصبح هدف الإيمان بالخالق طاعتَه، وإنما فهمه وفهم إرادته وإعادة صياغةَ الدين على أسس عقلية، أي بحيث تتفق قيمه ومقاييسه وقيمَ ومقاييسَ وقوانينَ الطبيعية.

والربوبية شكل من أشكال التفكير العلماني، ولكنه تفكير علماني جَنيني، يستخدم الخطاب الديني (الإيمان بالخالق) بعد أن يُفرغه من مضمونه الديني تمامًا. فالخالق هنا مرادف للطبيعة وقوانينها أو مواز لها (ومن هنا نجد أن الربوبية تنحو منحىً حلوليًا كمونيًا يتسم بالواحدية المادية الكُونية، حيث يتحد الخالق تمامًا مع مخلوقاته). ولا شك في أن الاكتشافات الجغرافية والثورة العلمية قد ساهمت في خلق الجو الملائم لهذه الفلسفة، فالاكتشافات الجغرافية أدَّت إلى أن تتعرف أوربا على أشكال دينية عديدة جعلتها تفقد إحساسها بمطلقية الأشكال الدينية المسيحية المألوفة لديها. كما أن الاكتشافات العلمية أعطت الإنسان الغربي الإحساس بأنه يمكن أن يعرف القوانين العامة للكون وأن يسيطر عليه تمامًا. ومما له دلالته أن المدرسة الأدبية التي انتشرت في أوربا إبان انتشار الربوبية هي المدرسة النيو كلاسيكية، التي جعلت المقاييس العقلية أساسًا للأدب والقيم الجمالية، كما أكدت أهمية التوصل إلى القوانين العامة للأدب.

وتعود جذور الفكر الربوبي في الغرب إلى فكر جيوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) وديكارت وغيرهما. لكن أهم مفكر رُبوبي في تصوُّرنا، وأهم مفكر حلولي أيضًا، هو إسبينوزا. ومن أهم مصادر الفكر الربوبي في إنجلترا أولئك المفكرون الذين يطلق عليهم اسم «أفلاطونيو كمبردج»، الذين حاولوا تجاوز الخلافات الدينية في عصرهم بالوصول إلى ما تصوروا أنه الجوهر العقلي للمسيحية.

وقد وصلت الربوبية إلى مستوى الحركة الفكرية المتكاملة (في إنجلترا) في النصف الثاني من القرن السابع عشر، ومؤسسها هو اللورد هربرت أوف تشربري (١٥٨٣ ـ ١٦٤٨) وتلاميذه تشارلز بلونت (١٦٥٤ ـ ١٦٩٣)، والصهيوني

المسيحي جون تولاند (١٦٧٠ ـ ١٧٢٢) ـ وهو ناحت كلمة «بانثيِّزم Pantheism»، أي وَحْدة الوجود ـ، وماثيو تيندال (١٦٥٧ ـ ١٧٣٣) ـ مؤلف كتاب المسيحية قديمة قدم الخلق (١٧٣٠)، الذي وُصف بأنه إنجيل الربوبيين.

وقد كتب الفيلسوف جون لوك دراسة بعنوان **معقولية المسيحية** (١٦٩٥)، حاول فيها أن يبسِّط العقيدة المسيحية باستبعاد بعض العناصر غير العقلية، بطريقة اعتذارية في البداية، ثم بمزيد من العدوانية. فأبقى ما رآه مفيداً في العقيدة وما يتفق والعقلَ، واستبعد العناصر غير المفيدة والتي لا تتفق والعقل. والواقع أن اهتمامه انصرف إلى الجانب الأخلاقي في الدين دون الجانب الشعائري. والمسيحية، بالنسبة إليه، نَسَقٌ أخلاقي لا نموذجٌ معرفي. وتبعه في هذا الاتجاه جون تولاند الذي ألف كتاب **المسيحية لا تحوي أسراراً** (١٦٩٦) الذي اتسم بالجسارة أكثر من اتسامه بالعمق (ولهذا أحرز ذيوعًا). وفي هذا الكتاب، يبين تولاند أن المسيحية منذ بداية الخليقة دين طبيعي لا أسرار فيها ولا غيب، وأن الطقوس المسيحية من اختراع الكهنوت. ويمكن اعتبار التفكير الديني عند كانط في بعض جوانبه تفكيراً رُبوبيًا.

وقد أثبتت الرُّبوبية فعاليتها بسبب هُلاميتها ورَخْويتها (فهي دينية الديباجة والمظهر، علمانية المضمون والمخبر). ولذا، كانت الربوبية بمنزلة الجسر الذي ينتقل عليه هؤلاء الذين بدأت علمنتهم فلم يعودوا بمقتضاها قادرين على تقبُّل الرؤية الدينية والسلوك الديني. ولكنهم، في الوقت نفسه، وجدوا أن من الصعب، من الناحية النفسية والمعرفية، تقبُّلَ كل تضمينات العلمانية، ولذا، فإننا نجدهم يستبعدون العقيدة الدينية من العالم ثم يحولونه إلى آلة. غير أنهم يحتفظون في الوقت نفسه بفكرة الخالق (في صياغتها الباهتة التي تحوِّله إلى عنصر خالق عند لحظة الخلق وحسب، ثم إلى قانون طبيعي بعد تلك اللحظة)، وذلك حتى لا يصبح العالم فراغًا كاملاً وعدمًا مطلقًا.

ومما زاد الرُّبوبية جاذبيةً أنها لا تطالب من يؤمن بها (باعتبارها دين عقل وطبيعة) أن يتنازل عن دينه، فيمكنه أن يحتفظ بانتمائه الديني، على أن يستبعد من عقيدته فكرة الوحي أو المعجزات، ويُبقي على القيم العقلية المجردة منفصلةً تمامًا عن أي غيب، أي منفصلة عن أية نظرية معرفة دينية (بحيث يكون المصدر الوحيد للمعرفة

عالم الطبيعة والمادة)، أي أن الربوبية هي في واقع الأمر خطاب ديني أو ديباجات لا علاقة لها بالدين، وتستخدم هذه الديباجات للدفاع عن العقل المادي المحض والرؤية التجريبية المادية. بل إن الربوبية تعيد صياغة الدين القائم (نفسه) على أسس الربوبية.

ولعل الربوبيين المسيحيين خير مثال على ذلك. فهؤلاء كانوا يؤمنون بالمسيحية كديانة عقلية تتفق مع معايير العقل، ويجدون أن النموذج الكامن في المسيحية هو الربوبية، الأمر الذي يجعل الربوبية النقطة المرجعية، فيصبح الوحي والغيب لا أهمية لهما، بل يصيران مجرد وسيلة للتواصل بين الخالق والعوام، حيث لا يحتاج أعضاء النخبة العارفة المثقفة إلى وحي أو غيب. وقد أعيدت قراءة النصوص بطريقة عقلية، وتم العثور على أطروحات الديانة الطبيعية في النسق الديني المسيحي. أي أن الدين تمت علمنته من الداخل. ولكن هذه الربوبية، كما قلنا، مجرد جسر هُلامي رَخْو إلى مزيد من العلمنة، بقدر ما يتزايد الإيمان بالعقل والطبيعة والمادة. ومن أهم تجليات الفكر الربوبي «الماسونية»، التي نسميها «إلحاد من يخاف الإلحاد»!

وَحْدة العلوم

قد يكون من الأفضل التعبير عن «وَحْدة العلوم» (بالإنجليزية: يونيتي أوف ساينس unity of science) بمصطلح «واحدية العلوم». وهي مفهوم أساسي في المناهج البحثية الحديثة يفترض أن ثمة وحدة عامة شاملة تنتظم العلوم كافة (الطبيعية والرياضية والاجتماعية والإنسانية)، باعتبار أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة لا وجود له خارجها، وأنه لا جوهر مستقلاً له عنها، وباعتبار أن ثمة قانونًا واحدًا (طبيعيًا/ ماديًا) يسري على جميع الظواهر الإنسانية والطبيعية، أي أن ثمة واحدية كونية مادية. ومن ثَمَّ، يرى دعاة وحدة العلوم أن من الممكن دراسة ظاهرة الإنسان مثلما تُدرَس أية ظاهرة أخرى في العالم الطبيعي، كما يمكن أن تُطبَّق على الإنسان نماذج العلوم الطبيعية. فالإنسان، بالنسبة لعالم الاقتصاد الذي يتبنى هذا المنهج، مجموعة من الحاجات (الاستهلاكية) التي تُشبَع، والقوى التي تتحوَّل إلى طاقة إنتاجية تُوظَّف، أي أنه وحدة إنتاجية استهلاكية يمكن تفسيرها في

إطار المُدخَلات والمُخرَجات. والإنسان، بالنسبة لعلماء النفس الذين يتبعون المنهج نفسه، مجموعة من الدوافع النفسية التي تتبدَّى في سلوك يمكن فهمه وتفسيره عن طريق نماذج تحليلية مادية ومعادلات رياضية تفترض، في نهاية الأمر، أنه (أي الإنسان) جهاز عصبي وغدد وخلايا. وقد تأسست علوم إنسانية تحاول كلها رصد الإنسان بعد استبعاد أية خصوصية أو غائية قد تؤدي إلى الإبهام وغياب الدقة وتعوق إجراء التجارب العلمية العامة الصارمة عليه. ويتم تعريف المفاهيم الحاكمة الأساسية (مثل: التَقدُّم ـ التنمية ـ السعادة) بالطريقة نفسها، وداخل الإطار نفسه، ومن المنطلقات المادية العلمية نفسها.

وقد تختلف العلوم الإنسانية في طريقتها ومناهجها قليلاً عن العلوم الطبيعية، وقد تتفاوت في دقتها فيما بينها، ولكنها جميعًا (في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير وفق هذه الرؤية) علوم تقوم برصد الحقائق المحسوسة المادية. وهي من خلال رصد الحقائق المادية وتجميعها، تصوغ الفَرْضيات، ثم تصوغ النظريات والقوانين العامة «العلمية» التي تشكل أعلى درجات المعرفة مَن منظور هذه العلوم. وتتحدد مدى دقة العلوم أو عدم دقتها بمدى قربها أو بعدها عن القوانين المادية الطبيعية العامة. ويمكن التَوصُّل لهذه القوانين، وكذلك معرفتها والإحاطة بها، من خلال الحواس والعقل ومن خلال المحاولة والخطأ. والأمل المعرفي الأكبر في إطار «واحدية العلوم» هو تزايد الدقة من خلال مزيد من التراكم المعلوماتي، إلى أن نصل إلى معرفة كاملة بالظواهر الإنسانية تشبه معرفتنا بالظواهر الطبيعية، ومن ثَمَّ يمكننا التوصل إلى القوانين العامة العلمية، ويتم التعبير عنها بلغة جبرية أو شبه جبرية ومعادلات رياضية محايدة تمامًا، مُعقَّمة من التاريخ والعواطف والزمان والمطلقات والثنائيات!

ولا يختلف الأمر كثيراً من الناحية الأخلاقية والاجتماعية.. إذ إن الإنسان ـ على هدي تلك المعرفة العلمية التي سيتوَّصل إليها من خلال العقل والحواس، وعلى أساس افتراض أن ثمة واحدية مادية في الكون لا تُفرِّق بين الإنسان والطبيعة ـ سيتوصل العقل إلى أحسن الطرق لتأسيس نظم اجتماعية وأخلاقية، يمكنه عن طريقها تسييس أمور الإنسان والمجتمع والبنية المادية. فالعلم يمكنه التَوصُّل إلى كلٍّ من قواعد الصحة البدنية وقواعد الصحة النفسية بالطريقة العلمية نفسها، أي من

خلال الحواس والتجريب والعقل. والعلوم الإنسانية هي وحدها التي يمكنها أن تحدد - مهتديةً بالعلوم الطبيعية، وانطلاقًا من منطلقات علمية زمنية لا علاقة لها بما وراء الطبيعة أو بأية مطلقات أو غائيات أو عواطف - ما ينفع الناس وما يحقق لهم السعادة وما يُدخل اللذة عليهم، وأن تُحدِّد أسباب البقاء وكيفية تحويل الناس إلى مواطنين نافعين ومنتجين.

ومن المهم أن نشير إلى أن من يرفض فكرة وحدة العلوم (بالمعنى الصارم الذي نطرحه) يرفض في واقع الأمر الواحدية المادية، ويرى أن الظاهرة الإنسانية ليست ظاهرة طبيعية مادية محضة.

الشعب العضوي

«الشعب العضوي» هو ترجمتنا للكلمة الألمانية «فولك Volk» التي تستخدم بمنطوقها الألماني في كثير من اللغات الأوربية. والشعب العضوي هو الشعب الذي يترابط أعضاؤه تَرابُطَ الأجزاء في الكائن العضوي الواحد، والذي تربطه رابطة عضوية بأرضه وتراثه. ويشار إلى الفكر القومي، الذي يَصدُر عن مفهوم الشعب باعتباره «الفولك» أو الكيان العضوي المتماسك، بعبارة «الفكر القومي العضوي» كما يقال «القومية العضوية». و«القومية العضوية» هي شكل القومية التي يعبِّر الشعب من خلاله عن نفسه ككيان عضوي متماسك، يحوي داخله مركزه. فهو مرجعية ذاته، أي أنه يدور في إطار المرجعية الكامنة. والنموذج الكامن وراء هذه الفكرة نموذج عضوي مادي واحد.

و«الشعب العضوي» و«القومية العضوية» هما البديل والمقابل العلماني والحلولي الكموني الواحدي لفكرة «الجماعة الدينية» أو «الأمة» بالمفهوم الديني. ومفهوم القومية العضوية مفهوم جنيني تمامًا يلغي إرادة الإنسان الفرد وحريته. وقد ظهرت فكرة القومية العضوية في الغرب، خصوصًا في ألمانيا في القرن التاسع عشر، تحت تأثير الفكر المعادي للاستنارة. وهي تدور في إطار الأفكار التالية:

١ - الشعب هو كُلٌّ عضوي متماسك تشبه علاقة أعضائه، الواحد بالآخر وبمجموعة الشعب، علاقة أجزاء الكائن الحي بعضه بالبعض الآخر، ومن ثَمَّ

فإن الشعب الحقيقي لا يقبل التفتيت، ولا يمكن فصل أحد أعضائه عنه. وإذا غيَّر أحد أعضاء الفولك مكانه وانتقل من ألمانيا إلى روسيا مثلاً فهو يظل ألمانيًا.

٢ ـ الانتماء القومي للشعب ليس مسألة اختيار أو دعاية، وإنما رابطة كلية عضوية حتمية تكاد تكون بيولوجية في حتميتها (إن لم تكن كذلك بالفعل) تربط الفرد والجماعة التي يتبعها، ولذا، فإن الانتماء لشعب معين مسألة تورَّث ولا تُكتسَب.

٣ ـ لا تقتصر الرابطة العضوية على العلاقة بين الفرد والشعب، وإنما تمتد لتربط الشعب ككل والأرض التي يعيش عليها وبها. فالشعب العضوي يستمد الحياة من أرضه وتربته، وهي أيضًا تستمد منه الحياة، فهو وحده القادر على تعميرها.

٤ ـ تمتد العلاقة العضوية لتشمل أيضًا ما يسود بين أعضاء هذا الشعب العضوي من الأشكال الثقافية والاجتماعية التي أبدعها أعضاؤه على مر التاريخ. فهذه الأشكال تعبِّر عن عبقرية هذا الشعب وروحه (بالألمانية: فولكس جايست volksgeist)، ولهذا السبب فإن الآخر لا يمكنه أن يمتلك ناصية الخطاب الحضاري لهذا الشعب مهما بذل من جهد، فثقافة الشعب العضوي مسألة موروثة تجري في الدم تقريبًا، ولا يمكن اكتسابها مهما بلغ الآخر من ذكاء ومهارة.

٥ ـ والشعب العضوي يحوي داخله (وداخل أرضه وتراثه) عناصر قوته وتطوُّره ورقيِّه، كما أن قوانين حركته التي ينمو على أساسها كامنة فيه أيضًا، أي أنه يدور في إطار المرجعية المادية الكامنة. ويُلاحَظ اختفاء كل المسافات بين الشعب ومصادر قوته وأرضه وتراثه، فالجميع يكوِّنون كلاً متماسكًا مستمرًا عضويًا ليس فيه ثغرات أو انقطاع.

٦ ـ ويمكننا أن نقول إن فكرة الشعب العضوي (والقومية العلمانية) ككل هي حلولية مرحلة وحدة الوجود المادية (من النوع الثنائي الصلب). فالمطلق حلّ في المادة (الأرض والشعب والتراث، أو الشعب المرتبط بأرضه وتراثه)، وفقد تجاوُزه، وتنزُّه، وذاب في الشعب، بحيث أصبح الشعب هو ذاته القيمة المطلقة ومرجعية نفسه. ولعل النمط الكامن الأساسي لفكرة الشعب العضوي هو ذاته النمط

الذي ورد في أسفار موسى الخمسة ـ في الصورة التي وصلتنا ـ ، فالعبرانيون أمة أو قبيلة اختارها الإله وحل فيها أو سكن في وسطها، وهو إله مقصور على أعضاء هذه القبيلة، ولذا، فقد كان ينتقل معهم في تَرْحالهم (أو كانوا يحملونه معهم في سفينة العهد)، وكان يساعدهم (وحدهم دون سواهم) ضد أعدائهم ويغار عليهم، وكانوا لا يترددون في الضغط عليه كي يستجيب لمطالبهم. وقد تعدلت هذه الصورة قليلاً بعد ذلك في تراث بني إسرائيل. ولكن أسفار موسى الخمسة ظلت أكثر أسفار العهد القديم قداسة، وأصبح تاريخها المقدَّس، وما جاء فيها من صور حلولية كمونية عضوية ـ من أهم مفردات الوجدان الغربي. ومع تصاعُد معدلات العلمنة، وأعيد إنتاج هذه الصورة القَبَلية العضوية الحلولية على هيئة الفكر العلماني القومي. وقد أُحل هذا الفكر، محلَّ الإله الواحد المتجاوز (المنزَّه عن الطبيعة والتاريخ، مركز الكون، المفارق له)، كيانًا عضويًا متماسكًا هو الشعب أو الأمة التي تحوي مركزها داخلها، فهي موضع الحلول والكمون وفوق الجميع. وأصبحت الأمة هي ذلك الكيان العضوي المنغلق على ذاته مصدر السلطات وموضع التقديس، وأصبحت الهوية القومية والحفاظ عليها (بغض النظر عن أية قيم) قيمة مطلقة ومرجعية نهائية («توثُّن الذات» كما سماها أحد المفكرين العرب). بل أصبح تراب الوطن أو أرضه موضع التقديس، فهو الرقعة التي تتحقق عليها الذات القومية المقدَّسة. وقد تم التعبير عن هذا من خلال مفهوم الدم والتربة: الدم الذي يجري في عروق أبناء الشعب والتراب، أو التربة التي يعيش عليها، وهما العنصران اللذان يجسدان فكرة الوطن. وأصبح الصالح العام لهذا الوطن وهذه الدولة التي تمثله وتمثل الشعب، هو المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فهو الخير الأعظم والمطلق الأوحد، ولذا، فإن العمل ضد صالح الدولة وإفشاء أسرارها (المقدَّسة المطلقة) خيانة عظمى عقوبتها عادةً الإعدام. وباختصار شديد. أصبح الوطن المقدَّس (والشعب المقدَّس) مرجعية ذاته، وأصبحت مصلحته قيمة نهائية، ومن ثَمَّ أصبح من المستحيل محاكمة أي شعب من منظور منظومة قيمية خارجة عنه.

٧ ـ أفرزت فكرة الشعب العضوي والقومية العضوية مجموعة شعارات ومفردات

ذات طابع عضوي حلولي كموني واحدي (شبه صوفي) عنصري، مثل: «أمتنا فوق الجميع»، و«الأمة ذات الرسالة الخالدة»، «المصير القومي الواحد المحتوم»، «المجال الحيوي للشعب».

٨ ـ مفهوم الشعب العضوي مفهوم استبعادي، نسق مغلق لا يسمح بأي شكل من أشكال غياب التجانس، ويفصل بحدة بين أعضاء الشعب العضوي والشعوب الأخرى. كما أن أعضاء الأقليات الذين يعيشون بين أعضاء هذا الشعب يصبحون هم الآخرون شعبًا عضويًا، ولكنهم شعب عضوي منبوذ.

٩ ـ عادةً ما تُترجَم فكرة الشعب العضوي والقومية العضوية إلى فكر عرْقي يؤكد التفاوت بين الناس والأعراق فينسب التميز إلى «الأنا» الجماعيةَ العضوية والتدني إلى «الآخر». فالأنا تجسُّد للمركز الكامن في العالم، والآخر مجرد مادة وحسب. والأنا هو المرجعية النهائية والمقدَّس، والآخر هو التابع المباح. ويشكل الفكر العضوي الاستبعادي الأرضية الفلسفية للرؤية العنصرية داخل أوربا والرؤية الإمبريالية خارجها. وقد حقَّق المفهوم شيوعًا كبيرًا في أوربا ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر. وقد كانت الكتب العنصرية أكثر الكتب شيوعًا في أوربا في تلك الفترة. ومن هنا، فإن كلاً من الفكر الإمبريالي، والفكر النازي والصهيوني، وكذلك فكر أعداء اليهود ـ يوصف بأنه فكر عضوي.

١٠ ـ يعبِّر الشعب العضوي عن إرادته من خلال أن تكون الدولة القومية المطلقة مرجعية ذاتها، ويعبِّر عن هذه الإرادة في حالة النظم الشمولية من خلال إرادة الزعيم.

ويميِّز بعض المؤرخين بين القومية العضوية من جهة والقومية الليبرالية (التعاقدية) من جهة أخرى. فإذا كان أعضاء القومية العضوية لا يختارون مسألة انتمائهم القومي، بل يرثونه بشكل يكاد يكون بيولوجيا. فإن أعضاء القومية الليبرالية ـ حسب هؤلاء المؤرخين ـ يختارون هذا الانتماء، ويدخلون في تعاقد يمكن فكُّه ـ على الأقل من الناحية النظرية ـ. ويُصنَّف الفكر القومي الألماني والسُّلافي بوصفه فكرًا عضويًا يبشر بقومية عضوية، وذلك على عكس النظريات القومية في كلٍّ من فرنسا وإنجلترا. ونحن نرى أن التمييز قد يفسر بعض نقط الاختلاف التي لا أهمية

لها، ولكنه يخبئ نقاط تشابه ذات أهمية محورية. ونحن نذهب إلى أن الحضارة الغربية العلمانية العلمية ككل تدور في إطار عضوي وفي إطار المرجعية المادية الكامنة، فالنموذج يحوي مركزه داخله، وقد تقل درجة تماسكه واستبعاديته وحلوليته في حالة التشكيلين الحضاريين الفرنسي والإنجليزي (والقومية الفرنسية والإنجليزية)، وقد تزيد هذه الدرجة في حالة التشكيلين الألماني والسلافي (الجامعة الألمانية والجامعة السُّلافية) وفي حالة الصهيونية. ولكن الإطار الذي يدور في إطاره الجميع هو المرجعية المادية الكامنة والحلولية العضوية، فتصبح الأمة هي مرجعية ذاتها، وتصبح هي نفسها مصدر شرعيتها، وإرادتها مصدر وحدتها وتماسكها (تمامًا كما أن إرادة القوة في المنظومة النيتشوية هي مصدر تماسك الفرد ووحدته وهويته).

وكما بيَّنا من قبل.. يمكن أن يُقلِّص الفكر القومي العلماني نطاق العلمانية لتصبح علمانية جزئية وحسب، ومن ثَمَّ يدور هذا الفكر داخل دائرة إنسانية أخلاقية قيمية تراثية، يستوردها من خارجه، فلا يكون مرجعية نفسه، وتصبح محاكمته من منظور إنساني أخلاقي خارجه أمرًا ممكنًا، وبذلك تقبل المرجعية المتجاوزة.

الداروينية الاجتماعية

لكن أهم المفاهيم طُرًّا من منظور آليات عملية علمنة الفكر، النظرية الداروينية الاجتماعية، وهي في تصوُّري أهم الفلسفات العلمانية الشاملة. والداروينية ترجمة لكلمة «داروينيزم Darwinism» الإنجليزية، والمشتقة من اسم تشارلز داروين (١٧٣١ ـ ١٨٢٠)، وهي فلسفة واحدية مادية كمونية، تنكر أية مرجعية غير مادية مفارقة، وتستبعد الخالق من المنظومة المعرفية والأخلاقية، وتردُّ العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة، وتدور في نطاق الصورة المجازية العضوية الآلية للكون، وتجعل الآلية الكبرى للحركة هي الصراع والتقدم اللانهائي باعتبارهما صفة من صفات الوجود الإنساني، أما الغائية الكبرى فهي البقاء المادي. وقد حققت الداروينية الاجتماعية ذيوعًا في أواخر القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تعثَّر فيها التحديث في شرق أوربا، وبدأ فيها بعض يهود اليديشية في تبنِّي الحل

الصهيوني للمسألة اليهودية، كما أنها الفترة التي بدأ التشكيل الإمبريالي الغربي يتسع فيها ليقتسم العالم بأسره. ويمكن القول بأن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة، إن لم يكن وراءها جميعًا.

ويرى دعاة الداروينية الاجتماعية أن القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والغابة هي نفسها التي تسري على عالم الإنسان والمجتمع. وهم يذهبون إلى أن تشارلز داروين وصف هذه القوانين بدقة في كتابيه الكبيرين حول أصل الأنواع من خلال الانتخاب الطبيعي وبقاء الأجناس الملائمة في عملية الصراع من أجل الحياة. وذهب داروين إلى أن الكون بأسره سلسلة متواصلة في حالة حركة من أسفل إلى أعلى، وأن الإنسان إن هو إلا إحدى هذه الحلقات.. قد يكون أرقاها، ولكنه ليس آخرها. ويرى داروين أن تَقدُّم الأنواع البيولوجية الحية يعتمد على الصراع من أجل البقاء الذي ينتصر فيه الأصلح، أي الأقوى.

وهذا هو تصوُّر داروين أو فرضه. ولكنه كان في واقع الأمر عاجزًا تمامًا من الناحية العلمية عن إثبات كثير من فروضه. ولذا، فهناك حديث عن «الحلقة المفقودة»، وهي تعني وجود مسافة بين القرود والإنسان، وعن «الطفرة»، بمعنى أن ثمة ثغرة في الزمان تم سدها بدون سبب واضح. وبهذه الطريقة تم فرض الاستمرارية والواحدية دون وجود شواهد مادية علمية. وأصبح عالم داروين عالمًا مستمرًا ومغلقًا لا ثغرات فيه ولا فراغات ولا مسافات، فكل حلقة تؤدي إلى التي تليها. تمامًا كما هو الحال مع عالم إسبينوزا ونيوتن حيث تحرِّك كل عجلة العجلة التي بجوارها (وبالفعل، وصف أحدهم داروين بأنه نيوتن العلوم البيولوجية). وهكذا تؤدي اليرقة إلى القرد، والقرد إلى الإنسان بطريقة آلية (تمامًا كما تتحرك الأجسام تحت تأثير قانون الجاذبية، وكما تتحول الأفكار الجزئية إلى أفكار كلية بطريقة آلية في منظومة لوك).

وذهب دعاة الداروينية الاجتماعية إلى أن فرض داروين هو في واقع الأمر نظرية وحقيقة علمية. ثم نقلوا هذا الفرض من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان، وقرروا أن العلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة لا تختلف عن العلاقات بين الأفراد داخل المجتمعات الإنسانية، ولا عن العلاقات بين المجتمعات والدول. وعلى هذا، لم

يُستخدَم النموذج الداروينى لتفسير الطبيعة/ المادة فقط، وإنما لتفسير حياة الإنسان الفرد في المجتمعات، وتفسير العلاقات بين الدول والمجتمعات على المستوى الدولي.

ويمكن تلخيص الأطروحات الأساسية في الداروينية الاجتماعية على النحو التالي:

(أ) ظهرت الأنواع العضوية كافةً من خلال عملية طويلة من التطور، وهي عملية حتمية شاملة تشمل جميع الكائنات (ومنها الإنسان) وكل المجتمعات في كل المراحل التاريخية.

(ب) العالِم كله في حالة تطوُّر دائم، وهذا التطور يتبع نمطًا واضحًا متكررًا، إلا أنه قد يكون بطيئًا غير ملحوظ أحيانًا، وقد يأخذ شكل طفرة فجائية واضحة أحيانًا أخرى.

(جـ) تتم عملية التطور من خلال صراع دائم بين الكائنات والأنواع. فالصراع دموي حتمي، وهو صراع جماعي لا فردي.

(د) السبب الذي يؤدي إلى تَغيُّر الأنواع هو الاختيار الطبيعي الذي يؤثر في جماعات الكائنات العضوية ويترك فيها آثارًا مختلفة.

(هـ) الكائن ـ أو النوع ـ الذي ينتصر على الكائنات والأنواع الأخرى، ويحقق البقاء المادي لنفسه، يثبت بالتالي أنه أرقى من الأنواع الأخرى، إذ إنه حقق البقاء على حسابها، فبقي هو، بينما كان مصيرها الفناء.

(و) تحقِّق الكائنات البقاء إما من خلال التكيف (البرجماتي) مع الواقع، فتتلون بألوانه وتخضع لقوانينه، أو من خلال القوة وتأكيد الإرادة (النيتشوية) على الواقع. والبقاء من نصيب الأصلح القادر على التكيف والأقوى القادر على فرض إرادته. ومن أشكال التكيف. الانتقال من التجانس (البسيط) إلى اللاتجانس (المركب).

(ز) مهما كانت آلية البقاء، فلا علاقة لها بأية قيم مطلقة متجاوزة، مثل الأمانة أو الأخلاق أو الجمال، فالبقاء هو القيمة المحورية في المنظومة الداروينية التي تتجاوز الخير والشر والحزن والفرح.

(ح) النوع الذي ينتصر يورث بقية أعضاء النوع الخصائصَ التي أدت إلى انتصاره (سر بقائه)، أي أن التفوق يصبح عنصراً وراثياً.

(ط) هذا يعني استحالة وجود مساواة مبدئية بين الأنواع أو بين أعضاء الجنس البشري.

(ي) مع تَزايُد معدلات التطور، تصبح هناك كائنات أكثر رقيًا من الكائنات الأخرى بحكم بنيتها البيولوجية. ومن ثَمَّ، يصبح للتفاوت الثقافي أساس بيولوجي حتمي.

ولعله لا توجد فلسفة أثرت في عصرنا الحديث أكثر من الفلسفة الداروينية، كما لا توجد فلسفة بلورت الرؤية العلمانية الشاملة للكون أكثر من الفلسفة الداروينية، ويمكن توضيح ذلك على هذا النحو:

(أ) رسَّخت الفلسفة الداروينية أفكار الواحدية المادية التي تذهب إلى أن العالم إن هو إلا مادة واحدة صدر عنها كل شيء، مادة خالية من الغرض والهدف والغاية، ولا توجد داخلها مطلقات متجاوزة من أي نوع. فالعالم طبيعة، والطبيعة محايدة لا تعرف الخير أو الشر أو القبح أو الجمال. ولا توجد أية ثغرات في الكون، إذ إن المنطق المادي حتمي شامل يشمل كل شيء. ولا تُوجَد ثنائيات في الكون، إذ يُردُّ كل شيء إلى المادة، ويُفسَّر كل شيء بالتطور المادي. ومن ثَمَّ، يمكن القول بأن الداروينية هي أساس اليقينية العلمية الزائفة التي ظهرت في القرن التاسع عشر، والإطار الذي ظهرت من خلاله فكرة نهاية التاريخ.

(ب) ليس الإنسان إلا جزءاً من هذه الطبيعة وهذه المادة، وقد صدر عنهما من خلال عملية التطور، إذ لا يوجد سوى قانون طبيعي واحد يسري على الإنسان والأشياء، فالوجود الإنساني نفسه يتحقق من خلال الآليات التي يتحقق من خلالها وجود جميع الكائنات الأخرى. وهو وجود مؤقت، تمامًا مثل مكانته في قمة سلم التطور، فهو حتمًا سيفقد مكانته هذه من خلال سلسلة التطور التي دفعته إلى القمة. بل يمكن القول بأن الأميبا، من منظور تطوُّري صارم، تُعتبَر أكثر تَميُّزاً من الإنسان، لأنها حققت البقاء لنفسها مدة أطول من

الإنسان. والإنسان، شأنه شأن الأميبا، لا يتمتع بأية حرية ولا يحمل أية أعباء أخلاقية، فالقوانين الأخلاقية مجرد تطوُّر لأشكال من السلوك الحيواني الأقل تطوراً والحرص الغريزي على البقاء البيولوجي. وهذا يعني أن القانون الأخلاقي، وكل القوانين، هي قوانين مؤقتة نسبية، ترتبط بحلقة التطور التي أفرزتها، ولذا، يتم الاحتفاظ بالقوانين مادامت تخدم المرحلة. ومن ثَمَّ، فإن الأخلاق المطلقة تقف ضد التقدم العقلاني المادي الرشيد، ولا سيما إذا كانت هذه الأخلاق أخلاقًا دينية تدعو إلى حماية الأضعف والأقل مقدرة وإلى الإشفاق عليه والعناية به. وهذا يعني أن كل الأمور نسبية تمامًا، ولا توجد أية مطلقات، ومن هنا يمكن القول بأن النظرية الداروينية هي الأساس العلمي للفكر النسبي. وإذا كان التطور يتم أحيانًا عن طريق الصدفة، وتحدده الحوادث العارضة.. فمن الممكن القول بأن النظرية الداروينية هي أساس الفكر العبثي أيضًا.

(جـ) إذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن تفسير سلوك الإنسان ووجوده إلا من خلال النماذج الطبيعية المادية، ومن هنا تظهر حتمية وحدة العلوم. وإذا كان للظاهرة تاريخ، فهو تاريخ مادي يمكن دراسته من خلال دراسة بنية الظاهرة المادية. وقد قام داروين نفسه بتفسير الظواهر البيولوجية من خلال دراسة تاريخها البيولوجي. ويرى أحد الباحثين أن هذا يعني في واقع الأمر عدم وجود أي فارق أساسي بين مجموعة من الشبان يختطفون فتاة صغيرة ويغتصبونها ثم يقتلونها وبين قطيع من الذئاب يهاجم ظبيًا ويلتهمه (أو يهاجم فتاة صغيرة أيضًا ويلتهمها). فكلاهما تدفعه غريزة طبيعية مادية قوية. ولعل الفارق الوحيد ـ وهو على كلٍّ فارق ثانوي! ـ أن الشبان هاجموا عضواً من نوعهم نفسه، وهو الأمر الذي يعوق عملية البقاء (وهذا هو المنطق الوحيد المقبول في إطار دارويني عقلاني مادي).

(د) رغم شمولية الواحدية المادية في النظام الدارويني فإن هناك ثنائيات صُلبة، مثل ثنائيات: الإنسان والطبيعة، والأقوياء والضعفاء، والأثرياء والفقراء، والأسياد والعبيد. ولكن هذه الثنائيات يحسمها شيء واحد هو الصراع

والقوة. فمن يقدر على أن يصرع الآخر هو الأقوى والأبقى، ومن يخفق في ذلك هو الأضعف ومصيره إلى الفناء.

(هـ) ورغم الواحدية المادية التي تَصدُر عنها الداروينية، ورغم رفضها أن تكون أية نقطة متجاوزة للمادة مصدراً للحركة، ورغم أنها تفترض أنه لا يوجد مُخطَّط إلهي وراء الكون ـ، إلا أنها مع هذا كله تفترض وجود غائية طبيعية كالتطور، باعتباره حركة من نقطة أدنى إلى نقطة أعلى ومن التجانس البسيط إلى اللاتجانس المركب، وهي حركة حتمية تمامًا مثل التقدم الحتمي الذي تفترضه معظم الأيديولوجيات العلمانية الشاملة. والغائية التي يطرحها داروين غائية غير متجاوزة تأخذ شكل إيمان بأن هناك غاية كامنة في الطبيعة نفسها. لكن هذه الغائية قد تكون زيادة في التركيب والتطور من البسيط إلى المركب، وقد تكون شيئًا يُسمَّى «إرادة الحياة» أو «القوة»، وقد تكون شكلاً من أشكال الوعي ظهر بالصدفة من خلال عملية كيماوية زادت المادة تركيبًا. ومهما بلغ التطور بالكائنات من ارتفاع ورقي، فإنه لا يؤدي إلى الإيمان بأي تَجاوُز، فكل شيء (وضمن ذلك الإنسان) ذو أصل مادي ويُردُّ إلى المادة. والشيء نفسه ينطبق على نظرية الأخلاق، فالبقاء هو القيمة الوحيدة، والصراع هو الآلية، والأنانية وحب الذات هما مصدر الحركة، ولذا، فالعالم ساحة قتال بين الذئاب من البشر (والإنسان، كما هو معروف لدى أتباع هوبز وداروين ونيتشه، ذئب يفترس أخاه الإنسان). والعالم كذلك ساحة قتال بين الأمم التي لابد أن يصرع بعضها بعضًا لغاية البقاء، فهي حرب الجميع ضد الجميع. ولا توجد قيمة مطلقة لأي شيء، إذ أن ما يحدد القيمة هو القدرة على الصراع والبقاء. ويمكن القول بأن النظرية الداروينية خليط من الصورة المجازية العضوية والصورة المجازية الآلية، فالكون في حالة تطوُّر عضوي مستمر، يتبع نمطًا ثابتًا لا يتغيَّر، ومن ثَمَّ لا يختلف التطور العضوي عن الحركة الآلية في النمطية.

وقد تبدَّت هذه المنظومة الداروينية بشكل واضح في الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية، من إنكار قيمة أي شيء أو أية مرجعية متجاوزة، إلى تأكيد ضرورة التنافس والصراع، والإصرار على حرية السوق وآلياته، وعدم تَدخُّل الدولة بحيث يهلك الضعفاء ولا يبقى سوى الأقوياء. والإمبريالية هي الرؤية الداروينية بعد

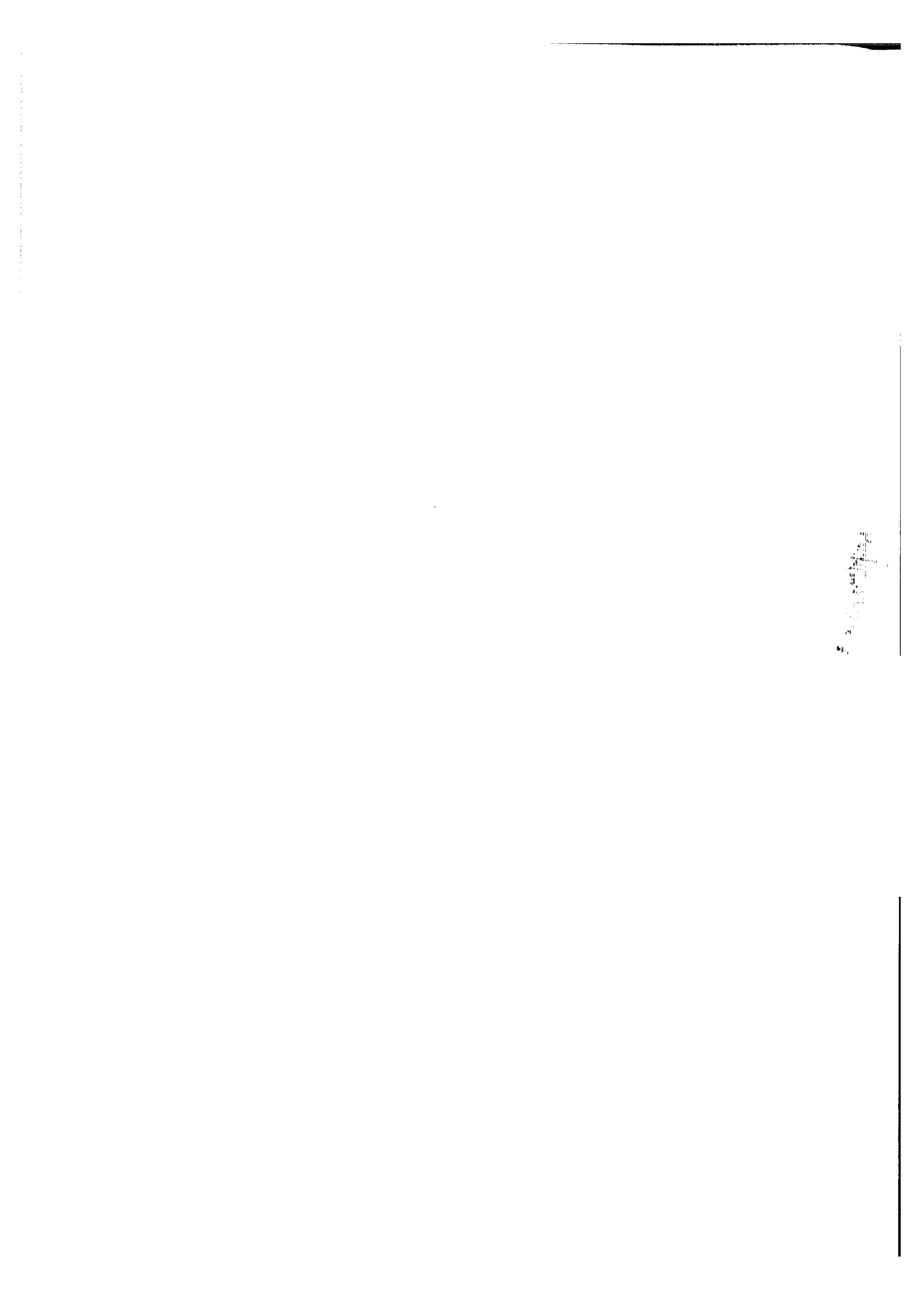
تدويلها حيث يصبح العالم كله سوقًا، أو مسرحًا لنشاط الإنسان الأبيض المتفوق الذي أباح لنفسه قتل الآخر ضمانًا لبقائه وتأكيدًا لقوته. وقد وُظِّفت الداروينية الاجتماعية في تبرير التفاوت بين الطبقات داخل المجتمع الواحد، وفي الدفاع عن حق الدولة العلمانية المطلقة، وفي تبرير المشروع الإمبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره. فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وأفريقيا (والضعفاء على وجه العموم) هم الذين أثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة، ولذا، فهم يستحقون الفناء، أو على الأقل الخضوع للأثرياء ولشعوب أوربا الأقوى والأصلح.

كما تبدَّت الداروينية في التجارب الخاصة بتحسين الأجناس والنسل والقتل العلمي والموضوعي (الذي يُقال عنه «القتل الرحيم») بأساس علمي. وقد هيمنت النظرية التطورية (ذات الأصل الدارويني) على العلوم الاجتماعية في الغرب (ثم في العالم). فالإيمان بالتقدم والحتمية التاريخية يعتبر شكلاً من أشكال التطورية. وهناك كثير من النظريات التاريخية والاجتماعية تُعدُّ تطبيقات لمبدأ التطور من التجانس البسيط إلى اللاتجانس المركب. فهربرت سبنسر درس التاريخ باعتباره تطوراً من المجتمع العسكري إلى المجتمع الصناعي، ورآه دوركهايم تطوراً من التضامن الميكانيكي إلى التضامن العضوي، ورآه ماركس تطوراً من الشيوعية البدائية إلى الشيوعية المركبة (عبر حلقات متتالية: المجتمع العبودي، فالإقطاعي، فالرأسمالي، فالاشتراكي). أما التطور في نظر أوجست كونت فهو تطور من مجتمع يستند إلى السحر والدين إلى مجتمع يستند إلى الميتافيزيقا، وصولاً إلى المجتمع الحديث الذي يستند إلى العلم (المرحلة اللاهوتية ـ المرحلة الميتافيزيقة ـ المرحلة الوضعية). ويُلاحَظ أن الحلقة الأخيرة في سلم التطور هي دائمًا اللحظة التي تسيطر فيها القيم العلمية (المنفصلة عن القيمة) والغائية الإنسانية، ويطرح فيها الإنسان حلولاً نهائية لمسألته، وينتهي فيها التاريخ الإنساني.

والفكر العرْقي الغربي هو الآخر فكر تطوري، إذ يرى أن الإنسان الأبيض هو آخر حلقات التطور وأعلاها، ولذا، فإن له حقوقًا مطلقة تَجُبُّ حقوق الآخرين، الأقل رقيًا. وقد تبلور الفكر التطوري العرْقي في الأيديولوجيا النازية التي تبنت تمامًا فكرة وحدة العلوم، وطبقت بصرامة القوانين الطبيعية المنفصلة عن القيمة على

الجميع، وحاولت الاستفادة من قوانين التطور من خلال قواعد الصحة النازية (إبادة المعاقين والمتخلفين عقليًا وأبناء الأجناس الأخرى)، ومن خلال محاولات تحسين النسل عن طريق التخطيط وعقد زيجات أو تنظيم علاقات إخصاب تؤدي إلى إنجاب أطفال آريِّين أصحاء.

والفكر الصهيوني، مثله مثل الفكر النازي، ترجمة للرؤية الداروينية. فالصهاينة قاموا بغزو فلسطين باسم حقوقهم اليهودية المطلقة التي تَجُبُّ حقوق الآخرين، كما أنهم جاءوا إلى فلسطين ممثلين للحضارة الأوربية حاملين عبء الرجل الأبيض. وهم، نظرًا لقوتهم العسكرية، ذوو مقدرة أعلى على البقاء. أي أنهم جاءوا من الغرب مسلحين بمدفعية أيديولوجية وعسكرية داروينية علمانية شاملة ثقيلة، وقاموا بتسوية الأمور من خلال المدفع الدارويني النيتشوي، فذبحوا الفلسطينيين وهدموا قراهم واستولوا على أراضيهم، وهي أمور شرعية تمامًا من منظور دارويني علماني شامل، بل واجبة!



الفصل الثالث
الدولة المطلقة

تُعدُّ «الدولة المطلقة»، على مستوى الواقع، أهم آليات الترشيد المادي. فهي لم تقنع بفصل الدين عن الدولة، ولم تقنع بانحسار نفوذ الدين في بعض مجالات الحياة، وإنما أصرت على أن يغطي نشاطها كل مجالات الحياة، وانتهى بها الأمر إلى السيطرة على الدين، وإعلان نفسها مصدرًا وحيدًا للقيم!

الدولة المطلقة (تاريخ وتعريف)

يعبِّر الشعب العضوي (الفولك) عن إرادته من خلال الدولة. وتُعد الدولة في الغرب الآلية الأساسية التي تمت من خلالها عملية ترشيد المجتمعات الغربية وتجريدها في إطار الواحدية المادية (ومن ثَمَّ علمنتها). ولذا، يمكن أن نسميها «الدولة الرشيدة»، تمامًا كما أشرنا إلى الاقتصاد العلماني باعتباره «الاقتصاد الرشيد». ولكننا آثرنا أن نسميها «الدولة المطلقة» حتى نؤكد صفة المطلقية والمرجعية النهائية التي تتصف بها الدولة العلمانية القومية المركزية.

وتُستخدَم كلمة «دولة» للإشارة إلى مدلولين:

١ ـ كل الأشخاص والمؤسسات الذين ينتظمهم الإطار السياسي للمجتمع.
٢ ـ مؤسسة الحكومة. ومن ثَمَّ تقف الدولة في مقابل المواطنين.

والشائع أن تستخدم كلمة «دولة» بالمعنى الأول الشامل. فالدولة شكل من أشكال الترابط (جماعة إنسانية منظمة بشكلٍ واعٍ)، وهي تختلف عن أشكال

الترابط الأخرى من خلال الوسائل التي تستخدمها. أما هدفها، فهو الحفاظ على النظام والأمن، وهي تنجز هذا من خلال مجموعة من القوانين تساندها القوة. والدولة تمارس سلطتها وسيادتها داخل مساحة جغرافية محددة، والسيادة تعني أن الدولة هي صاحبة السلطة المطلقة والوحيدة، وأنها هي المرجعية النهائية.

ومفهوم الدولة ـ واللفظة نفسها (كشكل من أشكال الترابط) ـ مرتبط بظهور التشكيل العلماني الغربي:

١ ـ فاليونانيون القدامى استخدموا لفظة «بوليس Polis»، أي «المدينة/ الدولة»، بمعنى «كيان سياسي أصغر حجمًا من الدولة». ومفهوم المدينة/ الدولة يشمل الدين والحياة والثقافة والحكومة. ولذا، لم يكن هناك فصل بين المدينة/ الدولة من جهة وبين الأخلاق والدين من جهة أخرى، وكانت الطقوس السياسية في المدينة/ الدولة طقوسًا دينية.

٢ ـ استخدم الرومان الكلمة اللاتينية «ريس بوبليكا res publica»، أي «الأمور العامة»، ومنها الكلمة الإنجليزية «ربابليك republic»، أي «الجمهورية»، وهي تشير إلى الإطار القانوني للترابط السياسي. كما استخدم الرومان أحيانًا الكلمة اللاتينية «كيفيتاس civitas»، أي «جماعة المواطنين».

٣ ـ وفي العصور الوسطى في الغرب، استُخدمت الكلمتان اللاتينيتان «ريجنوم regnum» و«كيفيتاس civitas». وقد استُخدم المصطلح الأول للإشارة إلى المَلَكيات، والثاني للإشارة إلى المدن/ الدول التي كانت تُوجَد في بعض أجزاء أوربا. وقد استُخدمت أيضًا كلمة «ريس بوبليكا» للإشارة إلى الأمة المسيحية ككل. أما الكلمة الأوربية الحديثة «ستيت state» فهي من الكلمة اللاتينية «ستيتوس status»، وهي ترد في العبارة اللاتينية «ستيتوس ريجليس status re-glis»، أي «مكانة الأمير» أو «سلطة الأمير»، أي أن الدولة مرتبطة من البداية بمفهوم السيادة المطلقة.

و«الدولة المطلقة» مصطلح قمنا بسكه لنصف سمة أساسية للدولة التي لا تستمد شرعيتها من أية مرجعية متجاوزة، وإنما من المرجعية الكامنة فيها. والدولة المطلقة تستند إلى القانون الطبيعي المنفصل عن العقيدة الدينية، أو عن أية مطلقات دينية أو

أخلاقية أو إنسانية، أي عن أية مرجعية مادية. فالقانون الطبيعي، قانون لم يضعه البشر، فهو يوجد في عالم الطبيعة/ المادة، لم يأت من خارجها، ومن ثَمَّ فهو يقع خارج نطاق الإرادة والرغبة الإنسانية والوحي الإلهي (أي أنه خارجي بالنسبة لكلٍّ من الإله والإنسان). والدولة المطلقة هي مركز الكون في النظام الطبيعي، وهي تنويع على مفهوم الطبيعة/ المادة، فهي مرجعية ذاتها. . مطلق علماني غير خاضع لأي مطلق ديني أو أخلاقي خارج عنها، وسيادتها مطلقة، ومصلحتها هي الهدف الوحيد الأسمى (صالح الدولة) والقيمة الوحيدة النهائية. ولذا، فصلت هذه الدولة نفسها لا عن الدين فقط وإنما عن كل القيم والمطلقات الأخلاقية والإنسانية. وبعد أن حولت نفسها إلى مرجعية ذاتها، أصبحت المرجعية المادية للجميع وركيزة نهائية (لوجوس) واجب الوجود، لا يمكن النقاش فيها أو التساؤل بشأنها، وتستند كل الأنساق الفكرية إليها. وهي تصبح مثل النظام الطبيعي الذي يضع نفسه فوق الإنسان ولا يوليه أية أهمية خاصة، وهو نظام كلي شامل لا تتخلله ثغرات أو فراغات، يحاول السيطرة على الطبيعة والإنسان ويرشِّدهما (يعيد صياغتهما) ويوظفهما لمصلحته. ولذا، لابد أن يتزايد نفوذ الدولة وتتدعم قبضتها على كل مناحي الحياة إن كانت تريد أن تؤدي وظيفتها على أكمل وجه، فازدياد قوة الدولة ونفوذها هو ما ينبغي أن يسعى إليه الحاكم والمحكوم.

ونحن لا نتحدث عن «دولة مطلقة» بمعنى أنها شمولية ديكتاتورية، وإنما نتحدث عنها بمعنى أنها مرجعية ذاتها، وتشكل النقطة المرجعية الوحيدة في المجتمع، والمبدأ الواحد الذي يمكن تفسير كل شيء في إطاره. ويظهر إطلاق الدولة في عبارات مثل: «سياسة الدولة العليا» و«سيادة الدولة» و«حق الدولة» (بالفرنسية: ريسون ديتاه raison d'etat). ولعل ظهور الدولة المطلقة، ديمقراطية كانت أم شمولية، هو الخطوة الحاسمة في عملية العلمنة، فهي تهيمن على المجتمع كله ـ أعضائه ورموزه ـ وتُوجِّهه، وتحوسل الإنسان والواقع.

وقد امتد نشاط هذه الدولة المطلقة إلى كل المجالات والمساحات: الداخل الأوربي والخارج العالمي. فهي التي نظمت الداخل الأوربي، ورشَّدت الإنسان الغربي والمجتمعات الغربية، وفرضت عليها المرجعية الواحدية المادية، وكشفت طاقاتها لتحقيق تَقدُّم علمي ومادي هائل، وانطلقت من الداخل إلى الخارج. وفي

الخارج، قامت الدولة المطلقة بإنجاز الهدف نفسه على مستوى العالم، أي أنها فرضت عليه المرجعية الواحدية المادية. وكان نجاحها في الداخل مرتبطاً تمام الارتباط بنجاحها في الخارج.

ومن هنا، فنحن نرى أن ظاهرة الدولة القومية المركزية المطلقة مرتبطة تمام الارتباط بالظاهرة الاستعمارية الغربية، وأنهما وجهان لعملة واحدة وتجليان لظاهرة واحدة: دولة مطلقة في الداخل الأوربي قامت «باستعماره» وترشيده وتطويعه وتحويله إلى مادة استعمالية نافعة، وتشكيل استعماري في الخارج العالمي قام باستعمار العالم وترشيده وتطويعه وتحويله إلى مادة استعمالية نافعة. ورغم أن مصطلح «دولة مطلقة» من صياغتنا، إلا أنه كامن بمفهومه في النظرية السياسية العلمانية. وكان المفكر الفرنسي جان بودان (١٥٣٠-١٥٩٦) أحد أوائل المفكرين الذين عزلوا فكرة سيادة الدولة، حيث وجد أنها الصفة الأساسية التي تميزها عن المؤسسات السياسية الأخرى. وعرَّف بودان السيادة بأنها السلطة المطلقة الدائمة في إصدار القوانين وإلغائها. وكلمة «مطلق» هنا تعني أنها غير محدودة بحدود ولا تُنسَب لغيرها. وكلمة «دائمة» تعني أنها غير محددة بالزمان. وقد أكد بودان فكرة مطلقية الدولة وجعل هذه السلطة تنبع من القانون الطبيعي وجعله المرجعية الوحيدة حتى يحرر الدولة من تفسير الكنيسة للقانون الطبيعي (الإلهي)، فالحاكم المطلق قادر تماماً على أن يحدِّد ما القانون الطبيعي (المادي) ويفسره لنفسه. ويمكن أن نضيف أن فكرة القوة فكرة أساسية في مفهوم الدولة العلمانية. فسيادة الدولة تتجلى في إصدار القوانين، ولكنها تستند إلى القوة وإلى مقدرتها على وضع القوانين التي تسنها موضع التنفيذ.

وقد صدر ماكيافللي (١٤٩٦-١٥٢٧) عن المشكلة الأساسية التي واجهت كل الفكر العلماني، وهي التناقض الأساسي بين الفرد والمجتمع وبين متطلبات طبيعة الإنسان (المادية) الأنانية الدنيئة من ناحية، وضرورة الحفاظ على الكيان الاجتماعي من ناحية أخرى. فالإنسان ميال بطبيعته إلى التقلب والاحتيال والمراوغة وحب المال ونكران الجميل والخوف من القوة، وهي صفات ثابتة فيه ثبوتَ السماء والشمس والعناصر، فهذه هي طبيعته (على حد قول ماكيافللي). في حين أن المجتمع لا يقوم ولا يستمر إلا بسيادة نُظُمه وحمايتها من طغيان الأفراد، وفرض

المصلحة العامة على مصالحهم. وهذه قوانين طبيعية مادية، فحياة الإنسان والمجتمعات لا تنفصل عن سير الحياة الكونية (أي أن نقطة البدء واحدية مادية).

وحينما يصل المجتمع إلى مرحلة التفتت، يأتي القائد (الأمير) لينقذ الجماعة، وهو يحمل مسئولية دولته ليواجه كل الصعاب، فهو سيد مطلق القدرة، مَثَلُه على الأرض مَثَلُ الإله في السماء، همُّه هو مبدأ سلامة الدولة ومصلحتها العليا. وحينما يتهددها الخطر، فإن عليه أن يحافظ عليها حتى ولو أدَّى به الأمر إلى أن ينقض الأخلاق والقوانين والأعراف وكل ما هو إنساني وأخلاقي. وعلى الأمير أن يكون ظالمًا أكثر منه رحيمًا، وأن يستعمل القوة لصالح المجتمع ولا ينصاع لمبادئ خارجة عنه، وأن يُخضع القيم والأخلاق لضرورة الحاجة السياسية، وأن يضحي بكل شيء (وضمن ذلك البشر والقيم والأخلاق)، وذلك على أساس أن الإنسان السياسي (حاكمًا أو محكومًا) لا يخضع لمقولات الخير والشر، فهي غير صالحة لقيادته أو تقويمه، بل هو الذي يخضعها لمتطلبات علاقة الهدف بوسيلة الوصول إليه. فحكمة الأمير كامنة في مقدرته على اتخاذ الخطوات الضرورية الموصلة إلى الهدف المتوخَّى، حتى لو نحَّى جانبًا المبادئ الدينية والأخلاقية، وتمسَّك بالواقعية التي يحتِّمها مركزه، فالغاية (غايته التي يحدِّدها هو) تبرر الوسيلة (أية وسيلة تعنُّ له).

وقد نادى ماكيافللي باستقلال السياسة عن جميع المبادئ الأخلاقية التقليدية، وبتحرُّرها من هيمنة الدين، وذلك في سبيل تحقيق علمانية جديدة (ولنلاحظ أنه لا يفصل الدين عن الدولة، وإنما يفصلها عن كل المطلقات وعن أية مرجعية متجاوزة، ويحولها هي إلى المرجعية المادية النهائية).

ثم جاء هوبز وتحدث عن حتمية الدولة. حيث ذهب إلى أن الإنسان كائن طبيعي مادي (فالإنسان مادة متحركة، والعقل إن هو إلا مادة، والحب والكره حركات آلية.. أي أنه رد كل شيء إلى الطبيعة/ المادة). ولذا، يستحيل على هذا الكائن الطبيعي التوصل إلى أية نظم معرفية أو أخلاقية، فكل شيء يأتي له من خارجه (من خلال حواسه)، ومن ثَمَّ فهو محدود بحدود جسده وحواسه (وهذا ما أكده نيتشه بعد عدة قرون). وكما أن العالم الطبيعي يعتمد في تكوينه على الحركة التي بين

أجزائه (وما فيها من جذب ومقاومة)، فكذلك المجتمع. . لم يقم إلا على أساس الحركة والمقاومة بين الأفراد- حالة صراع دائمة-، فالبقاء هو الخير الأسمى.

وكان الإنسان في حالة الطبيعة في حالة صراع دائم وخوف على سلامته البدنية، فتنازل كل إنسان طبيعي عن جزء من حريته المطلقة لتصبح مقيدة بصالح المجموع وإن حدّ ذلك من مطالبه فلا يحاول أن يظفر بكل ما يشتهي. هذا التعاقد الآلي الذري المادي هو أساس الاجتماع والقاعدة التي تقوم عليها الدولة. ولا يمكن تنفيذ هذا التعاقد إلا إذا خضع الجميع لها.

هنا تظهر الدولة التنين الجبار، الحيوان الذي يبتلع في جوفه كل الأفراد الذين تمّحي شخصياتهم وإراداتهم أمام شخصيتها وإرادتها. . هي كل شيء، فلا يكون فيها حرية للرأي ولا إملاء للضمير. ويصبح قانون الدولة القانونَ المطلق الذي يفرضه الملك فرضًا (فالملك هو الذي تتمثل في شخصه الدولة كلها، وتكون إرادته هي القانون النافذ).

الدولة هنا أصبحت حرفيًا «المطلق» و«المرجعية النهائية». ومن هنا ألّه هوبز الدولة واعتبرها إلهًا زمنيًا مرتبطًا بالإله الخالد، وقد اعتبرها أيضًا التنين الحتمي (واستعارة التنين استعارة عضوية تقترب من الطبيعة/ المادة كقوة تتجاوز الإنسان ورغباته الفردية وغائياته الجماعية).

ولا يختلف إسبينوزا كثيرًا عن ذلك. فالإنسان إن مارس حقه الطبيعي بطريقة طبيعية، وفعل كل ما يريده، أصبح من المستحيل عليه أن يحقق أمنه ويتحرر من الخوف ويضمن بقاءه. ولتحقيق بقاء النفس والعيش في وئام، بدلاً من حالة الصراع الدائم، قبل الأفراد التنازل عن شريعة الطبيعة، وتنازلوا عن بعض رغباتهم وحقوقهم لهيئة حاكمة في المجتمع. وبهذه الطريقة، تم الانتقال من الحالة التي يسودها الحق الطبيعي والهمجية إلى حالة الحضارة والدولة. ولذا، ينبغي على الأفراد طاعة الهيئة الحاكمة، وإلا لما أمكن قيام الدولة. ويظل حق الحاكم قائمًا مادامت لديه القدرة على إقراره، أي أن قاعدة «الحق الخاضع للقوة» تسري على الدولة بحيث تُحدَّد سلطة الدولة بما لديها من القوة.

ويحاول كثير من المفكرين العلمانيين أن يهذبوا من وحشية الدولة/ التنين

ويضعوا حدوداً على مطلقيتها، فيطالبون الدولة بأن تسترشد بالعقل والقانون الطبيعي وبما تراه المصلحة العامة، ويؤكدون حق الأفراد في أن يسحبوا ثقتهم منها. ولكن، ورغم كل هذه التحفظات، تظل الدولة المطلقة مطلقة.. كياناً صناعياً يضبط به الإنسان حالة الطبيعة من خلال آلياتها غير الطبيعية.

ويصل تقديس الدولة إلى ذروته في فكر هيجل. إن ثمة تطوراً في كل المجتمعات من الأسرة إلى الجماعة، واتحاد الأسرة والجماعة هو قمة التطور الذي يؤدي إلى ظهور الدولة التي تتحقق بها الحرية تحققاً كاملاً. فالدولة هي الغرض (التيلوس) الذي يقصد إليه الإنسان، وهي النظام الأخلاقي، وهي الغاية النهائية في السلوك الأخلاقي والاجتماعي، بل هي إله يسير في العالم (اللوجوس). والدولة هي المرجعية النهائية. فمن خلال الدولة (الإله)، يتجاوز الإنسان مصالحه الطبيعية (الضيقة)، ويحقق إنسانيته ويحيا حياة أخلاقية كاملة، أي أن إنسانية الإنسان ومقدرته على تجاوز الطبيعة وذاته الطبيعية لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الدولة المتألهة. والحرية الحقيقية تكمن في الاختيار الأخلاقي الذي يعبِّر عن الإرادة العامة وعن العقلانية. ومن ثَمَّ، فإنه حينما يسلك الإنسان كعنصر أخلاقي، فإن اختياراته ستتفق واختيارات الآخرين والصالحَ العام، فعلى هذا المستوى العقلاني الأخلاقي لا توجد تناقضاتَ بين الجزء والكل.

والدولة مقدَّسة لا بسبب صفاتها الأخلاقية الكامنة فيها وحسب، وإنما بسبب قوتها أيضًا. وسير التاريخ خاضع لعقل عام أو روح عامة، وكل شعب يعلو إلى المجد والقوة إنما يعبر عن جانب من جوانب الروح العامة، فإذا ظفرت الروح العامة بغايتها منه تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطاته لشعب آخر. ولذا، وفي مجال رؤيته للعلاقات الدولية، مجَّد هيجل القوة ورفض فكرة كانط القائلة بالسلام الدائم. والتعاقد غير شرعي بين الدول، لأن سيادة الدولة مطلقة ولا يمكن أن تحدها حدودا. ومقياس السيادة هو الحرب التي تبين أن الأمم غير خاضعة للقانون وإنما تتحرك في «حالة الطبيعة» التي وصفها هوبز. فالحرب ضرورية، بل يمكن النظر إليها باعتبارها خيراً، حيث إنها المقياس الذي يمكن عن طريقه اكتشاف مدى رغبة الشعب في أن يحافظ على حريته وعلى استقلاله وسيادته. بل إن الحرب تؤدي إلى نوع من التكامل الاجتماعي لا يستطيع المجتمع المدني إنجازه.

ويمكننا أن نقول إن الدولة المطلقة ترجمة علمانية لمفهوم الدولة الوثنية القديمة، حيث يكتمل الثالوث الحلولي (الواحدي الروحي) باندماج الإله في الشعب في الأرض. وبدلاً من الملك المتألّه، تظهر الدولة المتألّهة (وإذا ظهرت أحيانًا على هيئة تنين، فهذا أيضًا هو شأن الآلهة الوثنية، فهي الأخرى آلهة عطشى تطلب قرابين بشرية من عابديها، ولا تكف عن طلب القرابين).

وحينما ظهرت الدولة المطلقة، عبَّرت عن نفسها في المرحلة الأولى من تاريخها بالملَكيات المطلقة. ولكن إطلاق الحاكم المطلق كان في واقع الأمر مستمدًا من مطلقية الدولة، وذلك بعد أن فقد شرعيته الدينية. فالحق الإلهي للملوك كان مستمدًا في البداية من مطلقية كلٍّ من الخالق والقانون الطبيعي، ومن رغبة عقلية لدى البشر في فرض النظام على الفوضى، وكان هذا يعني إلغاء الكنيسة كمفسر لكلمة الإله. ثم انكمش المصدر الإلهي الديني للسلطة، وأصبح الحاكم المطلق حاكمًا زمنيًا، وأصبحت شرعيته مُستمَدة من القانون الطبيعي (المادي) وحسب. ويلاحَظ أن كثيرًا من مراسم الاحتفال بالملوك المطلقين في الغرب في القرن السابع عشر كانت ذات طابع وثني فاقع، إذ كان يأخذ شكل شعائر شبه دينية وكأنهم في منزلة الآلهة. ومرة أخرى بُعث التراث اليوناني والروماني، وضمن ذلك القانون الروماني، ذلك لأنه يمنح السلَطة الزمنية مثل هذه القوة المطلقة.

ويلاحظ أن الدولة المطلقة هي، في العادة، دولة قومية مركزية تدير المجتمع بأسره، من نقطة مركزية واحدة هي العاصمة ومركز السلطة. وهذه المركزية تتطلب أن يصبح الواقع متجانسًا نمطيًا يشبه الآلة (ساعة نيوتن الرتيبة)، إذ إن الدولة المركزية لا يمكنها أن تتعامل إلا مع وحدات متشابهة قياسية، ومن هنا تأتي ضرورة فرض المرجعية الواحدية المادية. ويُلاحَظ أنه، مع تَزايُد هيمنة المرجعية المادية، تزداد المركزية وترابط الأطراف بالمركز، وهذا ما حاولت الملكيات (ودولها المطلقة) تحقيقه من خلال التغلغل في كل قطاعات المجتمع.

وكان المجال الاقتصادي، بطبيعة الحال، من أهم المجالات التي حاولت الدولة المطلقة الهيمنة عليها وترشيدها، فظهرت النظرية المركنتالية التي عرَّفت قوة الدولة بثروتها، وذهبت إلى أنه كلما ازدادت ثروة الدولة ازدادت قوتها ونفوذها وهيبتها.

كما ذهبت هذه النظرية أيضًا إلى أن الميزان التجاري من أهم المؤشرات على ثروة الدولة. ولذا، فقد كانت النظرية المركنتالية تؤكد أهمية أن يكون الميزان التجاري لصالح الدولة التي تطمح إلى زيادة قوتها ونفوذها. ولتحقيق الثروات الضخمة، لجأت الدولة إلى تشجيع الزراعة والصناعة والتجارة، وإصلاح النظام المالي، وزيادة عدد السكان وزيادة الضرائب، واتخاذ سياسة حماية اقتصادية للصناعة والتجارة الداخلية «الوطنية» من أجل تحسين ميزان المدفوعات. ومن هنا أيضًا كان توحيد النظام الإداري والنقدي ومركزيته، وتوحيد السوق، والاهتمام بالاستعمار والاستيطان في الخارج لتحسين ميزان المدفوعات عن طريق توفير مواد خام وأيد عاملة رخيصة وسوق مضمونة. وقد نجحت الدولة بالفعل في حصار النبلاء وتقليمّ أظافرهم، وفي تحطيم العلاقات القديمة، وتشديد القبضة على السوق، وكذلك نجحت في زيادة الإنتاج وتحقيق مستويات نمو اقتصادية ورخاء اقتصادي لم ير مثلها الإنسان من قبل.

وقد أسَّست الدولة المطلقة بيروقراطيات متخصصة محترفة تتبعها مباشرةً، ويمكنها عن طريقها القضاء على الجيوب غير المتجانسة كافة في المجتمع. وتم تركيز السلطة في العاصمة (مركز الدولة المطلقة). كما أنها أسَّست جيوشًا نظامية، مستقلة عن النظام الإقطاعي، من جنود ذوي أصول غير أرستقراطية، وذلك لتحقق أهدافها في التوسع الخارجي وأهدافها في الأمن الداخلي. وتحالف الملوك المطلقون مع بعض الجماعات الهامشية في المجتمع، مثل أعضاء الجماعات اليهودية والأقليات الأخرى والتجار وسكان المدن، لضرب الإقطاع والإقطاعيين وتحقيق الاستقلال عن النبلاء. وقد تعاظم نفوذ الدولة بحيث دخلت في صراع مع المدن المستقلة والميليشيات الشعبية المختلفة إلى أن تركزت السلطة تمامًا في يدها. وقد شهدت هذه الفترة تزايُد نطاق الحروب وتكلفتها، الأمر الذي جعلها تحتاج إلى إدارة متخصصة وتمويل خاص.

وقد كان المجتمع الإقطاعي مكونًا من جماعات حرفية وتجارية ودينية وإثنية ومدن مستقلة وأسر ممتدة تتمتع بقدر من الاستقلال والإدارة الذاتية. وكان الفرد ينتمي إلى هذه الجماعات ويستمد منها قيَمه ورؤيته لذاته ليصبح إنسانًا مركبًا متعدد الأبعاد. وكان هذا يقف، بطبيعة الحال، ضد رغبة الدولة في فرض

الواحدية المادية على الواقع بأسره، والتحكم في الفرد، والاستفادة منه استفادة كاملة، وتوظيفه لصالح الدولة على أكمل وجه. ولذا، فإننا نجد أن الملكيات والدولة المطلقة قامت بإزالة ـ أو تقويض أو تقليص ـ سلطان المؤسسات الوسيطة كافة (التي تتنافى والواحديةَ المادية المطلوبة). فهذه المؤسسات تزود الإنسان بقيم أخلاقية وإنسانية وفردية، بينما تحاول الدولة المطلقة الوصول إلى الفرد مباشرةً لإعادة صياغته حسب مواصفات محددة، مستمدة أيضًا من نموذج الطبيعة/المادة، بحيث يتحول الإنسان من فرد له قوانينه الإنسانية الخاصة، إلى إنسان طبيعي اقتصادي بسيط ذي بُعد واحد خاضع لآليات العرض والطلب والإنتاج والاستهلاك، وإلى مواطن يتبع القوانين (المادية) العامة للدولة ويَدين لها وحدها بالولاء، بحيث يصبح فردًا خاصًا في حياته الخاصة ومواطنًا عامًا وإنسانًا اقتصاديًا في الحياة العامة. ومع تزايُد معدلات الترشيد، يصبح هذا الفرد مواطنًا عامًا وإنسانًا اقتصاديًا في حياته الخاصة والعامة.

ومع تصاعُد معدلات العلمنة، وتعميق مطلقية الدولة، وتزايُد هيمنتها كمرجعية نهائية مادية ـ شنت الدولة المطلقة أحيانًا هجومًا مباشرًا على الدين الذي كان يبث في الفرد قيمًا دينية وأخلاقية مطلقة تتعارض وفكرة الدولة المطلقة (إذ لا يمكن أن يوجد مطلقان ومرجعيتان داخل نسق واحد). وفي حالات أخرى، كانت الدولة المطلقة لا تجرؤ على الهجوم على الدين، فكانت تزيد رقعة الحياة العامة التابعة لها، وتقلص رقعة الحياة الدينية وتجعلها مسألة خاصة. وأحيانًا كانت الدولة تدعم المؤسسات الدينية بهدف الهيمنة عليها. وقد أخذ هذا التكتيك شكل دعم البروتستانتية في ألمانيا وهولندا. أما في إنجلترا، فقد احتفظت الكنيسة بتقاليدها الكاثوليكية، لكن ملك إنجلترا أصبح هو نفسه رئيس الكنيسة. وظهرت في فرنسا النزعة «الغالية» وهي اتجاه نحو الاحتفاظ بالكاثوليكية مع تقوية العنصر الفرنسي القومي في الكنيسة. ولم يعد من المهم التساؤل عن عقيدة الإنسان أو انتمائه الديني ولا حتى سلوكه الشخصي، خلقيًا كان أم منافيًا للأخلاق، إذ أصبح المهم فقط هو مدى نفعه للدولة وولائه لها، وأصبح الإنسان وحدة نمطية (قطعة غيار) تم تصميمها حسب معايير محددة بحيث يكون من السهل التعامل معه وإدارته.

وبعد سقوط الملكيات المطلقة، أبقت الدولة العلمانية القومية المركزية على صفة

المطلقية، فما سقط هو المطلقية السياسية للملكية وليس المطلقية المعرفية والأخلاقية والسياسية للدولة، ومن ثَمَّ أصبحت الدولة هي الإله، أو على الأقل المبدأ الواحد والمطلق (واجب الوجود) الذي يفسر كل شيء، ويشكل المرجعية النهائية للنسق المعرفي والأخلاقي. وبقيت الدولة مطلقًا وحيداً ومرجعية أخلاقية وفلسفية وسياسية جديدة للإنسان الغربي، يحظى بالإجماع القومي ويوظِّف البشر في خدمته، وهي كيان لا يمكن محاكمته من منظور مجموعة من القيم خارجة عنه متجاوزة له (على عكس النموذج الديني، حيث هناك دائما القيم المطلقة المتجاوزة لجماعة المؤمنين التي يمكن محاكمتهم على أساسها). وبسبب مطلقية الدولة، نجد أن الشعائر شبه الدينية التي أحاطت الملوك المطلقين انتقلت إلى الدولة المطلقة (بالمعنى المعرفي وليس بالمعنى السياسي). ولعل إجلال العَلَم (الذي يجب ألا يلامس الأرض، كما يجب أن يعامل معاملة اللوجوس المقدَّس)، وكذلك الوقوف أثناء ترديد النشيد الوطني، والحديث عن قدسية أرض الأجداد، أو اعتقاد أن الأمة فوق الجميع، لعل ذلك كله مظاهر انتقال المطلقية من الملوك المطلقين إلى الدولة المطلقة. وعلى كلٍّ، فإن هذا الانتقال هو انتقال شكلي، حيث إن مصدر المطلقية لم يتغيَّر، وهو القانون الطبيعي.

تزايد قوة الدولة المطلقة وتآكلها

حدثت تطورات فكرية واقتصادية قوَّت قبضة الدولة العلمانية المطلقة في الغرب لعل من أهمها أن هذه الدولة، بعد أن سيطرت على الدخل القومي بدرجات متفاوتة، حققت انتصارات علمية هائلة وتراكمًا رأسماليًا. ولكن المصدر الأساسي للتراكم الرأسمالي هو عمليات النهب والإبادة التي قامت بها هذه الدولة. فهي وإن كانت منعت ذئاب الداخل من التهام بعضهم البعض الآخر إلا أنها وجهتهم للخارج، فقاموا بإبادة الشعوب والتهامهم ونهب ثرواتهم من خلال التشكيل الاستعماري الغربي. فنجاح الدولة القومية في الغرب مرتبط تمام الارتباط بالإمبريالية (كتشكيل سياسي)، كما أن نجاحها في التراكم الرأسمالي مرتبط بالشيء نفسه، ويكفي أن نعرف أن حجم ما راكمته إنجلترا من نهب الهند وحدها يفوق حجم منتجاتها من الثورة الصناعية بأسرها. ولذا، فنحن نرى أن ما يسمَّى

«التراكم الرأسمالي» هو في الواقع «تراكم إمبريالي». كما أن الإمبريالية نجحت في تصدير مشكلات الإنسان الغربي إلى الخارج، فحقق سلامًا اجتماعيًا وانفجارًا إنتاجيًا واستهلاكيًا ليس له نظير في تاريخ الإنسان.

وقد زادت النظرية السياسية الحديثة من مطلقية الدولة عن طريق فكرة الشعب (الإثنوس القديم) باعتباره المصدر الوحيد للسلطات والقوانين. وقد تطورت هذه الفكرة حتى أخذت شكل فكرة الشعب العضوي ـ أو الفولك ـ باعتباره مطلقًا. ولكن صفة المطلقية هنا لا تنسحب على الإنسان من حيث هو إنسان فرد قادر على الاختيار الأخلاقي الحر، وإنما تنسحب فقط على مجموعة من البشر لها سماتها الجماعية ومصالحها المشتركة، تخلع على نفسها (من حيث هي جماعة) صفة القداسة والمطلقية. وكانت فكرة الشعب العضوي، في بداية الأمر، فكرة إثنية ثقافية، تحدد التراث الشعبي المشترك كمصدر لوحدة هذه المجموعة البشرية. ومع تزايُد معدلات العلمنة، لم يَعُد من الممكن تصنيف البشر على أساس ديني أو حتى على أساس ثقافي، إذ لم يكن هناك مفر أن يتم التصنيف على أساس مادي بيولوجي كموني حتمي، فطُرح الأساس العرْقي لتصنيف كل البشر، وأصبحت وحدة الشعب وحدة إثنية عرْقية. ولكن هذا المطلق الجديد (روح الشعب- رغبة الجماهير- الإرادة الشعبية)، رغم أنه مصدر السلطات والقوانين، لا يعبِّر عن نفسه بشكل مباشر وإنما يعبِّر عن نفسه عن طريق أجهزة الدولة المطلقة ومؤسساتها. ومعنى هذا أن الدولة، بذلك، تتعمق مركزيتها وتترسخ صفة المطلقية فيها، فالشعب إن هو إلا مادة بشرية توظفها الدولة لخدمة الصالح العام كما تحدِّده هي أو جماعات الخبراء، وكما توافق عليه أجهزة الإعلام التي تروج له قبل طرحه للاقتراع العام. ويشكل الانحراف عن هذا المطلق وعدم الخضوع لقوانينه ـ أي قوانين الدولة ـ خيانة عظمى يستحق المرء عليها عقوبة الإعدام.

وقد زاد من سلطة الدولة المطلقة ظهور أجهزة الإعلام ومجموعة من المؤسسات «التربوية» الأخرى التي تقوم بتهذيب الفرد وترشيده من الداخل والخارج. وتصاعدت معدلات الترشيد هذه حتى تحوَّل الإنسان إلى مواطن، وأصبحت مرجعيته النهائية هي الدولة، وأصبح مبرمجًا على تلقِّي الأوامر منها، وأصبحت عنده مقدرة غير عادية على الاستجابة العاطفية لمجردات غير إنسانية لا علاقة لها

بأية أهداف إنسانية أو مطلقات إنسانية مثل : «مصلحة الدولة العليا» و«المجال الحيوي» و«قَدَر الأمة» و«تراب الوطن»، وهنا أصبحت الدولة القيمة العليا التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. ويجب أن ندرك أننا هنا لا نتحدث عن الحكومة، وإنما عن الدولة، وهي الكيان السياسي الذي يعبِّر عن الوطن.

والدولة المطلقة نموذج لا يمكن أن نقول إنه تحقَّق كاملاً في أية دولة نعرفها، ربما باستثناء الدولة النازية (والدولة الاستالينية)، وهذه هي اللحظة النماذجية الاستثنائية النادرة التي يتبلور فيها النموذج. ولعل نموذج الإنسان النيتشوي الذي يُجسد إرادة الدولة المطلقة هو هتلر. أما «المواطن الموظف البيروقراطي»، فهو أدولف أيخمان الذي بيَّن ـ كما سبق معنا ـ أثناء محاكمته أنه مواطن عصري لا يؤمن بأي إله ويؤمن بالدولة «المطلقة» (دون استخدام المصطلح بطبيعة الحال)، وينفذ تعاليمها بدقة، ولا يتساءل عن مدى أخلاقية أو لا أخلاقية ما قد يوجَّه إليه من تعليمات.

ويرى عالم الاجتماع البولندي زيجمونت باومان أن الدولة، بعد أن أصبحت مطلقة بهذا الشكل، استولت استيلاءً كاملاً على الفرد من الخارج ومن الداخل وعلى الحيز الذي يشغله- وقد شبهها بالبستاني والطبيب والمهندس. فالوطن هو الحديقة، والدولة هي البستاني الذي يميِّز بين النباتات الضارة والنباتات النافعة، ويقرر عزل الضارة منها أو تهذيبها أو استئصال شأفتها واجتثاثها (إبادتها)، كما فعل النازيون مع الغجر واليهود وغيرهم. والدولة هي أيضًا المهندس الذي يدير الفضاء الذي يتحرك فيه المواطن، فيخطِّط المدن والطرق ويبني البنايات العامة ويضع حدودًا للبنايات الخاصة، ليتحرك الإنسان في رقعة تم تخطيطها (كما فعل النازيون بشكل محكم وصارم). وهي، باعتبارها المهندس، تقرر المجال الحيوي الذي تتحرك فيه الأمة ككل، وتقرر حيزها وحيز غيرها. والدولة كذلك هي الطبيب، والشعب هم المترددون على عيادة الطبيب (الحكومة)، فيحدد الطبيب مقاييس المرض والصحة، وما هو طبيعي وما هو شاذ، ويقرر زيادة عدد الأصحاء وتوفير الظروف المواتية لهم ليزدادوا صحة وعددًا (الهندسة الوراثية). أما المرضى والمعاقون، فهو إما أن يعالجهم أو يقرر استئصال شأفتهم («القتل الرحيم») كما فعل النازيون مع المعاقين وبعض العجزة وغيرهم ممن سموا بالإنجليزية: «يوسليس إيترز

useless eaters». ويمكن أن نضيف إلى كل هذا أنها هي الطبيب النفسي أيضًا الذي يقرر من هو الصحيح نفسيًا ومن هو العليل، ومن هو المنتمي ومن هو الذي يعبِّر عن اتجاهات ضارة غير اجتماعية (كما فعلت الدولة النازية).

ويتحدث الفكر الماركسي عن ضمور الدولة واختفائها، ولكن التطورات في العالم الغربي وفي العالم الشرقي (حينما كان اشتراكيًا) أثبتت أن الدولة، من خلال مؤسساتها البيروقراطية المختلفة، تستولى على كثير من مهام الأفراد، كالقيام بالتعليم وأعباء الأبوة والضمان الاجتماعي . . . إلخ، ومن ثَمَّ فهي تزداد قوة ومركزية ومقدرة على التغلغل في الحياة الخاصة والعامة.

وتواجه الدولة المطلقة العلمانية، في العصر الحديث، عدة مشكلات تؤدي إلى اهتزاز مركزيتها. وهذه المشكلات يمكن أن نلخصها فيما يلي:

١ ـ بدأت السوق تحل كمطلق محل الدولة كمطلق. وولاء المواطن في الإطار العلماني الشامل هو ولاء لمستواه الاستهلاكي وللمنفعة واللذة. والنظام العلماني في الغرب نظام مادي يؤمن بالحواس، لكن الدولة (مهما تكن ماديتها) تظل كيانًا كليًا مجردًا، ولذا، فإن الولاء ينتقل منها بالتدريج إلى السوق (والمصنع)، أي مكان الإنتاج والاستهلاك (المطلق المادي المحسوس مباشرةً). وقد أدَّى انتقال الولاء من الدولة إلى السوق (في حالة الدول الاشتراكية العلمية) إلى القضاء على الدولة الاشتراكية نفسها. أما في حالة الدولة الرأسمالية الرشيدة، فقد أدَّى ذلك إلى توزيع مراكز السلطة في مؤسسات أخرى كثيرة، أهمها قطاع الإعلام وقطاع اللذة في المجتمع.

٢ ـ لاحظنا أن ثمة تناقضًا بين الدولة والسوق، فالدولة حدودها واضحة، أما السوق فإنها تتسع وتتجاوز الحدود القومية. ويمكننا أن نذكر أيضًا الجنس الذي يتجاوز حدود الدولة القومية ويفتتها. فالإنسان الجسدي (الذي يمثل عنصر اللذة، تمامًا كما يمثل الإنسان الاقتصادي عنصر المنفعة) إنسان يلتف حول نفسه، لا يكترث إلا بها، ولا يدين بالولاء إلا لتحقيق ذاته وإشباع رغباته. ويؤدي هذا إلى التوجُّه الحاد نحو اللذة والإباحية وعدم الاكتراث بالإنتاج أو بأخلاقيات العمل، ويتحول المواطن الرشيد (الاقتصادي) ـ الذي تستطيع الدولة احتواءه

وتوحيد طاقته ومراكمة رأس المال من خلاله ـ إلى مواطن غير عقلاني لا يمكن احتواؤه، الأمر الذي يحطم نسيج المجتمع ويتعدى حدود الدولة (ومع هذا، لابد من الإشارة إلى أن اللذة [لأنها طبيعية مادية] يمكن التحكم فيها من الخارج وتوظيفها، ولكنها على أية حال عملية تتم عن طريق صناعات اللذة ولحسابها، وليس عن طريق الدولة القومية أو لحسابها).

٣ ـ كانت الدولة القومية تطرح نفسها على أنها ستحل مشكلة المعنى بالنسبة للكثيرين، فالولاء للوطن سيحل محل الولاء لله (فالدين لله والوطن للجميع). ولذا، فإن الولاء للوطن هو القيمة الكبرى والحاكمة، وخدمة الوطن ستصبح من ثَمَّ الهدف الأوحد للحياة. لكن من الواضح أن هذا لم يكف، فقد ظهرت مشكلة المعنى بكل حدة؛ فظهرت الثورة الإثنية (وهي عملية مَعادية لفكرة الدولة القومية المركزية المطلقة)، كما ظهرت الأصوليات الدينية المختلفة (وهي، بطبيعة الحال، متناقضة وفكرةَ الدولة القومية العلمانية المطلقة)، كما ظهرت أيديولوجيات تعارض الاستهلاك وكل منظومة التحديث الغربية.

٤ ـ يتسم أسلوب الإدارة في المجتمعات التقليدية بأنه يتم من خلال المؤسسات والجماعات الوسيطة، ولذا، تحتفظ الأقليات بقدر من الاستقلال في نظامها التعليمي والقضائي وفي رموزها وشعائرها الدينيّة. والدولة التقليدية دولة رخْوة أو فضفاضة لا تتبعها بيروقراطيات مركزية قوية، وهذا يترك حيزاً للأقليات والجماعات الهامشية يمكنها أن تتمتع داخله بشيء من الهوية. ولذا، أدّى ظهور الدولة القومية الحديثة إلى تفاقُم مشكلة الأقليات، فهي دولة تصر على أن يدين المواطن لها وحدها بالولاء، وأن يستبطن رموزها ويتوحد معها ويخدم صالحها. وقد حلت الدولة الغربية مشكلة الأقليات إما عن طريق الدمج القَسْري والتذويب أو عن طريق التصدير (كما حدث في حالة المسألة اليهودية.. فيهود الداخل تم دمجهم، والفائض اليهودي صُدِّر إلى فلسطين). ومع هذا، لم تُحَلّ المشكلة تمامًا، كما يتضح في عمليات الإبادة التي قامت بها ألمانيا النازية، وكما يتضح في عمليات العزل العرْقي التي قامت بها الولايات المتحدة، وكذلك كما يتضح في انفجار العنصريةَ في أواخر القرن التاسع عشر (وفي الوقت الحاضر). وإذا كانت الدولة العلمانية قد حلت مشكلة الأقليات

الدينية عن طريق تذويبهم في المنظومة العلمانية الشاملة، فإن مشكلة الأقليات العِرْقية قد برزت وتفاقمت بصورة حادة.

٥ ـ يلاحَظ أن تكلفة إدارة الدولة المركزية القومية عالية جدًا، فهذه الدولة ادعت أنها ستحل محل الضمير الشخصي للأفراد، وأنها ستحل محل الأسرة ومحل كل المؤسسات الوسيطة، وأنها ستهمِّش الدين وتقوم بعملية الضبط الاجتماعي والتوجيه الأخلاقي والنفسي من خلال القوانين العامة ومن خلال قوة الدولة ومقدرتها التنفيذية والإدارية. لكن ما حدث هو أن آليات السوق زادت معدلات الجريمة، خصوصًا تلك الجرائم الصغيرة (مثل المخدرات والاغتصاب... إلخ) التي تتطلب مكافحتها حركية وفعالية الجماعات الوسيطة (الأسرة ـ الجيرة)، ولا يكفي في الحدِّ منها تصدِّي الدولة المركزية لها. وفي محاولة الدولة القومية العلمانية المطلقة للتصدي لهذه الجرائم، تم استنزاف كثير من الموارد وزادت النفقات، دون نتيجة إيجابية واضحة. والشيء نفسه يتضح في النظام القضائي الذي أصبح متضخمًا بالقضايا في العالم الأول، وتآكُل تمامًا في العالم الثالث. كما أن النظم التعليمية والصحية ذات الطبيعة المركزية ثبت أنها، هي الأخرى، عالية التكاليف.

وللأسباب السالفة الذكر، تآكلت الدولة القومية في كل أرجاء العالم بدرجات متفاوتة. ويمكن أن تضاف إلى ذلك الأسبابُ التالية التي ساهمت في تقويض الدولة القومية في العالم الثالث بشكل خاص:

١ ـ من أهم أسباب تقويض نفوذ الدولة القومية في العالم الثالث تصاعُد معدلات التغريب الثقافي بدرجات مختلفة بين أعضاء النخبة وبين أبنائهم وعموم الجمهور، فهذا التغريب يؤدي إلى تقويض الدعائم الثقافية والأخلاقية للمشروع القومي المستقل، ويجعل أي حديث عن الهوية (خارج إطار المصلحة الاقتصادية المباشرة) أمرًا سخيفًا لا معنى له. بل إن الهوية يتم تعديلها بشكل يسمح لها بتحقيق التقدم الاقتصادي، أي أن العنصر الاقتصادي يكتسب أسبقية على العنصر الثقافي أو العنصر القومي (في سلم الأولويات المعرفية). وفي الآونة الأخيرة، يتم التغريب بشراسة من خلال

البث التليفزيوني الدولي الذي يبيع الأحلامَ الوردية للجميع: النخبة والشعب!

٢ ـ انتشرت الأيديولوجيات الاستهلاكية في العالم الثالث، وتفجرت ثورة التوقعات، وتم تدويل أنماط الاستهلاك في المرحلة الأولية من التراكم الرأسمالي في العالم الثالث، وهو الأمر الذي لم يحدث في الغرب (الذي مرّ بمرحلة تقشفية صارمة منذ عصر نهضته حتى الخمسينيات)، وقد ساعد على هذا التطور الهائل في وسائل الإعلام. وأدَّى ذلك إلى أن يصبح إنجاز التراكم أمراً في حكم المستحيل، وخصوصًا أن دول العالم الثالث لا يمكنها أن تحقِّق التنمية من خلال التراكم الإمبريالي كما فعل الغرب. كل هذا يعني تآكُل الأيديولوجيات القومية التي تستند إلى إمكان السيطرة على السوق وإلى مراكمة ما يكفي من رأس المال للتنمية المستقلة.

٣ ـ وتؤدي التغيرات العلمية والتكنولوجية إلى تزايُد حركة السوق واتساعها وإلى تحطيم الحدود، ثم تبدأ عملية التدويل في الاتساع. ومع ظهور الشركات متعددة الجنسيات، تفقد الدولة القومية كثيراً من نفوذها وسيطرتها على سوقها المحلية، ومقدرتها على التخطيط المحلي، إذ يتم تدويل السوق، وتصبح الدولة القومية عنصراً معوقًا إن وقفت في طريق «التطور».

٤ ـ تظهر جيوب اقتصادية محلية (عادةً بمساعدة النظام العالمي الجديد) لها مصالح مرتبطة تمامًا بالمصالح الخارجية (غير القومية)، في قطاعات طفيلية مثل قطاع التصدير والاستيراد وقطاع السياحة، ومرتبطة ببعض القيادات الحكومية في قطاع البترول ونحوه. وتشكل هذه الجيوب (بالتدريج) «لوبي»، أي جماعة ضغط قوية تُدافع بضراوة عن الانفتاح والخصخصة وبيع القطاع العام، وفَتْح أبواب الوطن لكل من هب ودب، فمصالحها متداخلة تمامًا مع مصالح الخارج، ولكنها تنتمي بنيويًا إلى العدو، وبقاؤها مرتبط تمامًا بحالة الاختراق والتفكيك. وقد بدأت تظهر مؤخراً، على سبيل المثال، جيوب داخل الرأسمالية المصرية نفسها تداخلت مصالحها مع كلٍّ من الاستعمار وإسرائيل.

٥ ـ يوجد داخل كل دولة مطلقة نخبة حاكمة تحدِّد توجُّهها وهدفها واستراتيجياتها

العامة في ضوء ما تتصوره مصلحةَ هذا الوطن والإرادة الشعبية (حتى لو كان هذا الشعب غير موافق عليها!). ولكن ما يحدث الآن في العالم هو تدويل النخب السياسية والثقافية المحلية، خصوصًا في العالم الثالث، بحيث أصبحت مرتبطة بالسوق العالمية والشركات عابرة القارات وثقافة التليفزيونات العالمية.. وهكذا.

٦ ـ ومما يزيد أعضاء النخبة السياسية والاقتصادية ارتباطًا بالنظام العالمي، ويُقلِّص اكتراثها بالدولة القومية، أن هذه النخب فاسدة، فهي تحقق ثراءها ومستواها المعيشي المرتفع لا من خلال الاستثمار في أرض الوطن (وحلبه) وفي تطوير سكانه (واستغلالهم)، كما كانت تفعل النخب القديمة المستغلة، وإنما من خلال تدمير البنية التحتية لهذا الوطن (البنية الطبيعية والبشرية)، فالوطن ليس المصدر المباشر لفائض القيمة. ومن ثَمَّ، يمكننا أن نقول إن خيانة الطبقات المستغلة القديمة للوطن كانت خيانة طبقية وليست قومية، أما الطبقات المستغلة الجديدة فخيانتها قومية بنيوية. وقد أدرك النظام العالمي الجديد أن المواجهة العسكرية مع دول العالم الثالث أصبحت مكلفة وتكاد تكون مستحيلة (خصوصًا بعد هزيمته في فيتنام وأفغانستان وبعد انتشار الصحوة الإسلامية واندلاع الانتفاضة). ولذا، فقد قرر أن يلجأ إلى تفكيك المجتمعات المقاومة بدلاً من مواجهتها بشكلٍ مباشر، وأن يلجأ إلى الإغواء بدلاً من القمع. وقد أدرك النظام العالمي الجديد أيضًا أن النخب السياسية الحاكمة في العالم الثالث يمكن أن تقوم بعملية التفكيك هذه بالنيابة عنه. ولذا، قام النظام العالمي الجديد بتقنين العمولات والرشاوى وصفقات السلاح والتوكيلات التجارية التي تحقق لأصحابها أرباحًا خيالية، على أن يحققوا هم له التسهيلات المختلفة من خلال نفوذهم داخل جهاز الحكم. ويأخذ التفكيك والإغواء شكل التستر على الحكام الذين يهرِّبون أموال شعوبهم للخارج حيث توضع في حسابات سرية. وبهذه الطريقة، يحقق أعضاء النخب الحاكمة قدرًا من المشاركة مع الإمبريالية العالمية. كما لا يمكن استبعاد إفساد الحياة الشخصية لأعضاء النخبة الحاكمة عن طريق تزويدهم بما يريدون من نساء وغلمان ومخدرات، فهذا سيساعد بغير شك في عملية الاختراق.

٧ ـ أما إفساد النخبة الثقافية وإغواء أعضائها، فإنه يتم من خلال استيعابهم فيما يسمَّى «المنظومة الدولية» ـ أي الغربية! ـ من خلال المنظمات الدولية التي تدفع رواتب خرافية (لا يوجد أي تفسير واضح لهذا سوى أنها عملية رشوة مؤسسية). وتلعب المؤتمرات المتعددة التي لا تنتهي دورًا مهمًا، إذ يتم من خلالها في كثير من الأحيان تدجين المثقفين. وقد يكون بإمكاننا الآن أن ندرك سبب تدفُّق ملايين الدولارات الأمريكية على مصر لتمويل مئات المشاريع البحثية، وظهور العديد من مراكز البحوث فى الأعوام العشرة الماضية التى تم عن طريقها استئناس عدد كبير من مثقفي مصر بحيث أصبحت رؤيتهم للعالم لا تختلف فى بنيتها عن رؤية الشركات متعددة الجنسيات ولا عن رؤية التشكيل الغربي للعالم، فقد أصبحوا يرون أن ثمة تماثلاً شبه كامل بين مصالح المجتمع المحلي ومصالح المجتمع الدولي ـ أي الغربي أيضًا! ـ، وتم استيعابهم تمامًا في المثل الأعلى التكنولوجي. ولعل انتشار مراكز البحوث الخاصة المتعاونة مع مراكز البحوث في الغرب ومع الحكومات الفاسدة المحلية شكل أكاديمي آخر لعملية الإفساد هذه.

٨ ـ تم إشاعة خطاب فلسفي سياسي دولي ساهم في بنائه أعضاء هذه النخبة الثقافية المدجنة، التي فقدت إحساسها بخصوصيتها وخصوصية حضارتها وأهمية الأشكال الحضارية التي أبدعتها الشعوب غير الغربية، كما فَقَدت الإحساس بجدوى القيم الأخلاقية المطلقة. ويستند هذا الخطاب إلى مقولات ذات طابع عقلاني استناري ظاهر، ولكنها ذات طبيعة استسلامية كامنة مثل: «الواقعية»، و«البُعد عن العُقَد النفسية»، و«المرونة». ومثل هذه المقولات «العقلانية المستنيرة» تسهل على المثقفين عملية الاستسلام. ولعل ظهور مفهوم «النِّدِّية» آخر قذيفة من هذه الترسانة العقلانية الاستسلامية! وهو مفهوم يساوي بين القومية العربية والصهيونية، ويسقط تمامًا فكرة الظلم والاعتداء والغزو، ويعلن سقوط كلٍّ من القوميتين: العربية واليهودية. وبعد هذا الرصد الموضوعي المحايد، يُطلب منا أن نُظهر المرونة، ونتحلى بالواقعية، ونتخلى عن العُقد النفسية.. وأخيرًا.. أن نعترف بالعدو. ويدور هذا الخطاب الدولي حول تفوق الحضارة الغربية ومركزيتها، ولذا، يتزايد الحديث عن إنجازات هذه الحضارات

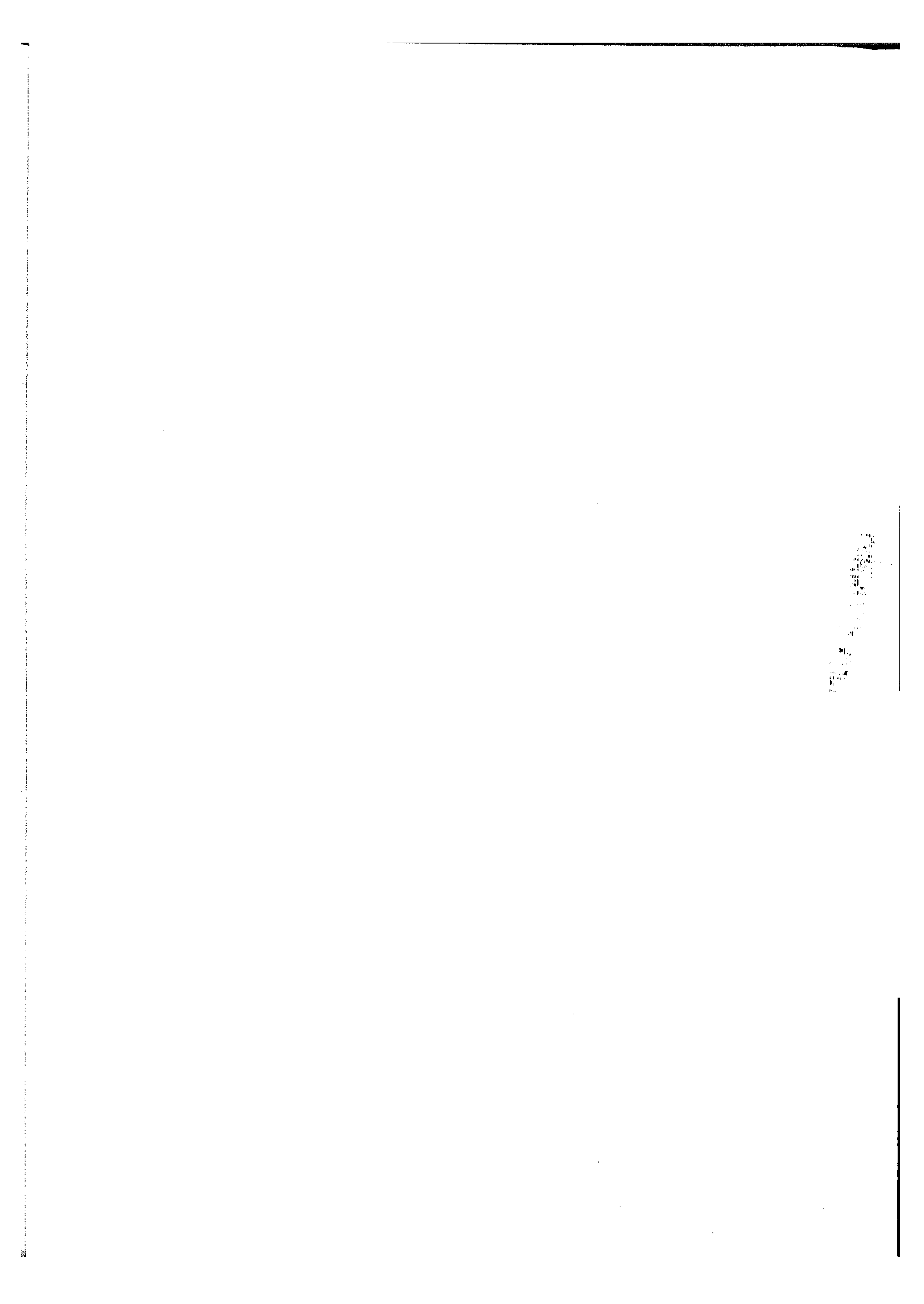
الغربية وقوتها، وعن قوة أمريكا التي لا يمكن قهرها (دون ذكر عمليات النهب الإمبريالي الذي كان وراء التراكم الرأسمالي، ودون ذكر مواطن الضعف والقصور في الإمبريالية الغربية). ويتعالى التغني بقوة اليهود وإسرائيل ومعدلات النمو العالية فيها (مع إغفال الدعم الإمبريالي الذي يتم على جميع المستويات، وكذلك إغفال قصص الإخفاق الإسرائيلية العديدة). وبذلك يتحول الغرب وإسرائيل إلى آلهة وإلى أداة لضرب الذات بها. ويواكب هذا كلّه هجومٌ شرس على الذات وعلى التراث، تحت شعار موضوعي محايد (نقد الذات)، يدخل بنا إلى خندق الهزيمة، ويجعل الواقعية آلية الاستسلام للعدو المتفوق!

٩ ـ تستند الدولة القومية إلى مجموعة من الرموز لتقوية ولاء المواطن وتوجيه وعيه من خلال المؤسسات التربوية والإعلامية. ولكن ثورة المعلومات ظهرت، وتعاظمت وسائل الاتصال ووسائل تدويلها (بعد أن كانت هذه المؤسسات وسيلة الدولة القومية في الهيمنة على المواطن)، وظهر ما يسمّى «الثقافة العالمية»، وهي ثقافة ذات أصول غربية تجهض كل الهويات. وبذا أصبحت الدولة القومية غير قادرة على احتواء المواطن في العالم الثالث بالرموز، وغير قادرة على توصيل الرسائل إليه.

١٠ ـ تتم سرقة الرموز نفسها وتقويضها من الداخل حين يقوم النظام العالمي الجديد بإنشاء دول قومية مستقلة هي في واقع الأمر تشكيلات سياسية هزيلة رخْوة متداعية، لها نشيدها الوطني، وعلمها الملون المزركش، ورئيسها الذي لا تفارقه مواكب التشريفات، وسلكها الدبلوماسي، وشرطتها وفرق الإطفاء الخاصة بها، وحدودها، بل وقواتها العسكرية التي تقوم بالاستعراضات العسكرية وبكل مقتضيات الأبهة (والأمن الداخلي).. لكن مثل هذه الدول «القومية» ليس لها من السيادة الوطنية إلا الاسم، ولا يمكنها اتخاذ أي قرار سياسي أو اقتصادي أو عسكري مستقل، فهي مجرد قشرة أو محارة لا يوجد داخلها أي شيء! ومثل هذه الدولة وظيفتها ليس التعبير عن إرادة الجماهير، وإنما استنزاف طاقتها الجهادية، وتبديد طموحها للاستقلال الحقيقي ولتحقيق الهوية.

١١ ـ اكتشف النظام العالمي الجديد أن الدولة القومية قد تكون من أهم آليات العلمنة، ولكنها أصبحت أيضًا من أهم آليات التصدي للاختراق الاستعماري والهيمنة الغربية. ولذا، فقد بذل الغرب جهده في تطوير آليات لتفكيك الدول القومية في العالم الثالث حتى يسهل له سلب سيادتها القومية، مثل هيئة الأمم المتحدة، والبنك الدولي، والجمعيات المدنية غير الحكومية (بالإنجليزية: NGO وهي اختصار: نون جفرنامنتال أورجنيزيشنز non governamental organizations) التي تتحدى سلطة الدولة القومية.

١٢ ـ ظهرت مشكلة الأقليات في العالم الثالث بكل حدة، فالدولة القومية العلمانية في العالم الثالث تحذو حذو قرينتها في الغرب، إذ تحاول دَمْج الأقليات وإخضاعها للسلطة المركزية دون أن تكون عندها آليات الإدارة المركزية أو المقدرة على تذويب أعضاء الأقليات أو تصديرهم. هذا في الوقت الذي يتزايَد فيه الوعي الإثني والقومي بين أعضاء الأقليات. وتساهم الدول الغربية في تغذية هذا الشعور وتصعيده وتوظيفه، من أجل عزل الأقليات عن أوطانهم، حتى يمكنها أن تَفُتّ في عضد الدول القومية في العالم الثالث.



الفصل الرابع
الاقتصاد الرشيد

أشرنا من قبل إلى نظرية التلاقي (بين المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية)، ومصطلحات مثل «المجتمع ما بعد الأيديولوچي» و«ما بعد الصناعي»، وهي مصطلحات تؤكد فكرة التلاقي. وسنحاول في هذا الفصل كشف (أو اكتشاف) هذا الجانب من خلال مقولة «الاقتصاد الرشيد».

الاقتصاد الرشيد

«الاقتصاد الرشيد» مصطلح قمنا بسكه لنصف به النمط الكامن وراء كلٍّ من الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي. وعلى الرغم من أن العلوم الإنسانية الغربية تفرق بينهما، إلا أننا نرى أنهما تعبير عن منظومة معرفية واحدة هي المنظومة المعرفية العلمانية الإمبريالية التي تساوي بين الإنسان والطبيعة (بل ترى أسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان)، وترى أنهما مادة يمكن توظيفها وحوسلتها، فالعالم يدور في نطاق المرجعية الكامنة المادية. وقد تحددت الأهداف النهائية للاقتصاد الرشيد، كما تحددت آلياته، في ضوء هذه الواحدية على هذا النحو:

١ ـ الأهداف النهائية:

(أ) النشاط الاقتصادي نشاط اقتصادي وحسب، فهو مرجعية ذاته ولا يمكن الحكم عليه من منظور خارج عنه متجاوز له.

(ب) يدور الاقتصاد الرشيد في إطار المرجعية الواحدية المادية. ولذا، فإن الأهداف

الاقتصادية أهداف نهائية مجردة، لها مضمون لا إنساني أو متجاوز للإنسان (في المنظومة الاشتراكية يُفترض أسبقية الإنسان على الدافع الاقتصادي. ولكن، لأنها منظومة تدور في نطاق المرجعية الواحدية المادية، فإن النموذج المتمركز حول الذات يتهاوى ويزداد التمركز حول الموضوع، فتتساقط الاشتراكية نفسها ومعها كل المطلقات، لينتصر الدافع الاقتصادي وتتأكد أسبقية المادة على الإنسان).

(جـ) النمو المستمر سمة أساسية للكون (الطبيعة/ المادة)، ومن ثَمَّ لعالم الاقتصاد.

(د) الإنسان كائن اقتصادي (الإنسان الاقتصادي) تحركه الدوافع الداخلية الاقتصادية (حب الثروة ومراكمتها)، وتتحكم فيه العناصر الاقتصادية الاجتماعية (علاقات الإنتاج). والإنسان الاقتصادي تنويع على فكرة الإنسان الطبيعي، فهو يُردُّ إلى دوافعه المادية التي تأخذ شكل المصلحة الاقتصادية.

(هـ) انطلاقًا من هذا، يصبح تعظيم الإنتاج (المنفعة) وزيادة الاستهلاك (اللذة) المطلقات النهائية التي يجب تحقيقها بغض النظر عن أي شيء (الخصوصية القومية ـ تركيبية الإنسان ـ الاغتراب ـ تحطيم الأسرة). فالمهم أن يصبح الإنسان بائعًا ومشتريًا، منتجًا ومستهلكًا، ويستمر هذا الاتجاه إلى أن تسيطر السلع تمامًا فيحدث ما يسميه علماء الاجتماع «التسلُّع»، أي أن يُرى الإنسان نفسه كسلعة، ويَنتُج عن ذلك ما يسمَّى «الاغتراب»، وهي ظواهر من الواضح أنها ليست مقصورة على المجتمعات الرأسمالية.

(و) المجتمع، ككلٍّ، ينحل إلى سوق ومصنع (راجع ما سبق عند كلامنا عن «المطلق العلماني»، حيث بيَّنا أن السوق/ المصنع تنويع على الطبيعة/ المادة).

٢ ـ من ناحية آلية إدارة المجتمع:

(أ) تتم عملية ضبط الاقتصاد الرشيد من خلال آليات لا شخصية، إما تلقائية غير واعية من خلال اليد الخفية (الرأسمالية)، أو مبرمجة بشكل واعٍ من خلال لجان التخطيط (الاشتراكية) التي تقوم بعملية الضبط لتعظيم الإنتاج والاستهلاك.

(ب) إحلال العلاقات التعاقدية المجردة محل العلاقات الإنسانية المتعينة، وإحلال

الوظيفة الاقتصادية مكان القلب والروح والعوامل المعنوية والإنسانية كافة. وفي حالة الاقتصاد الاشتراكي، يتم الاحتفاظ بمفهوم الإنسان (والمطلق الإنساني) في المراحل الأولى (التمركز حول الذات)، ثم تهيمن بعد ذلك الآليات والأهداف الموضوعية المجردة (المرجعية المادية) ويصبح الإنتاج نهاية في حد ذاته، كما يصبح الاستهلاك هو الآخر نهاية في حد ذاته، أي أن الاشتراكية الإنسانية داخل إطار المرجعية الكامنة المادية العلمانية، تشكل مرحلة أولية وحسب يتحقَّق خلالها التراكم، ثم تليها بشكل حتمي (بسبب تصاعُد معدلات العلمنة والكمون) مرحلة الانفتاح (والتمركز حول الموضوع) بعد الانتهاء من التراكم أو بعد الضجر منه (أي أن الانفتاح حتمي في كل المجتمعات التي تسيطر عليها المرجعية الواحدية المادية، وتأخذ حتميته شكلَ سُعار استهلاكي في المجتمعات الرأسمالية، وشكّل سقوط الاشتراكية ثم سعاراً استهلاكي في المجتمعات الاشتراكية). ومن هذه الناحية، مرَّ الاقتصاد الرشيد في الغرب بمرحلتين:

١ ـ المرحلة التقشفية: وهي المرحلة المركنتالية ثم الرأسمالية الرشيدة والتراكم الإمبريالي في غرب أوربا، والمرحلة المركنتالية، ثم الاشتراكية العلمية والتراكم الاشتراكي في شرقها.

٢ ـ المرحلة الاستهلاكية: وهي الاستهلاكية العالمية في كل أرجاء العالم.

والاقتصاد الرشيد، مثله مثل الدولة القومية المطلقة، يدور في إطار المرجعية الكامنة الواحدية المادية ومحاولة فرضها على المجتمع والإنسان من داخله وخارجه (ولذا، يمكننا الحديث عن الاقتصاد الرشيد باعتباره الاقتصاد العلماني). ولكن السوق/ المصنع، كمطلق، يتنازع المطلقية مع الدولة المطلقة، وهو صراع يحسم في الوقت الحالي لصالح السوق، فهي أكثر قرباً من الطبيعة/ المادة.

وما نتصوَّره هنا هو تاريخ عام للاقتصاد الغربي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي دون تمييز. وقد تنبهت العلوم الإنسانية الغربية لهذا النمط حين تحدَّث فيبر عن عمليات الترشيد التي ستؤدي إلى القفص الحديدي، وتحدَّث علم الاجتماع الألماني عن الجماينشافت والجيسيلشافت، وتحدَّث علم الاجتماع في الغرب الرأسمالي عن

نظرية التلاقي (بالإنجليزية: كونفرجانس convergence) بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي في مجتمع صناعي حديث واحد.

المركنتالية:

«المركنتالية» ترجمة لكلمة «مركنتاليزم mercantilism»، وهي من الكلمة اللاتينية «مركانز mercans» وتعني «تجارة». و«المركنتالية» مصطلح يشير إلى نظرية اقتصادية ترجمت نفسها إلى إجراءات اقتصادية وتوجهات سياسية شاعت في الفكر الغربي من القرن السادس عشر واستمرت حتى القرن الثامن عشر. وقد تبنتها هولندا وإنجلترا وفرنسا بالدرجة الأولى، ثم معظم الدول الأخرى، مثل ألمانيا والنمسا وروسيا ودول بحر البلطيق، بعد ذلك. ومن المعروف أن الملكيات المطلقة تبنت سياسة مركنتالية في مجالي الاقتصاد والسياسة.

ويمكننا أن نقول إن ظهور هذه النظرية سبب ونتيجة في آن واحد لتعاظم نفوذ الدولة العلمانية المطلقة في العالم الغربي. فظاهرة الدولة، بمعناها الحديث، ظاهرة جديدة كل الجدة. وقد كانت المجتمعات الغربية في العصور الوسطى مكوّنة من وحدات اقتصادية اجتماعية صغيرة تربطها روابط واهية، وكانت الدولة تُسيِّر المجتمع من خلال عديد من المؤسسات الوسيطة مثل الأسرة ومؤسسات الإدارة الذاتية، كما كانت تزاحمها في السلطة مؤسسات وطبقات أخرى مثل الكنيسة والنبلاء.

ويؤكد المؤرخون أن الحروب التي دارت في العصور الوسطى كانت أساسًا حروبًا بين بارونات ونبلاء إقطاعيين، وليست حروبًا بين بلاد بالمعنى القومي المتعارف عليه، ولذا، فقد كانت التحالفات تتم على أساس عائلي، كما كانت علاقات القرابة تلعب دورًا أساسيًا في تحديدها. ومع عصر النهضة، بدأت قوة الدولة القومية والسلطة المركزية تتزايد. وقد كان هذا نتيجة عدة أسباب من أهمها ظهور اقتصاد السوق، وتراجُع الاقتصاد الطبيعي، وتحوُّل قطاع من التجار إلى رجال صناعة (وإن ظلت صناعاتهم في المرحلة الأولى مرتبطة بالتجارة، فكان التاجر يستثمر بعضًا من رأسماله في شراء المواد الخام واستئجار بعض العمال

لينتجوا له مزيداً من السلع التي يتَّجر فيها). لكن من المهم تأكيد أن هذه العملية كانت تتم خارج نطاق الاقتصاد الطبيعي ونظام المقايضة التقليدي. ومما ساعد على استمرار هذه العملية وتصاعدها حدوث ثورة في الوسائل الزراعية ساهمت في مراكمة رأس المال وتوفير الأيدي العاملة. وقد أدَّت الاكتشافات الجغرافية بدورها إلى زيادة التجارة الخارجية التي أدَّت بدورها إلى زيادة تراكم رأس المال. ومما ساعد على سهولة انتقال رأس المال تحسين وسائل المواصلات وتنامي القطاع النقدي للاقتصاد في مجتمعات أوربا.

ويمكن تلخيص كل هذه العمليات بالقول بأن هذا يعني، في واقع الأمر، علمنة القطاع الاقتصادي، أي تحريره من علاقات الإنتاج الإقطاعية والقيم المسيحية، وتحويله إلى قطاع له حركياته وقيمه الكامنة فيه المستقلة عن حركيات المجتمع وأخلاقياته، وظهور شرائح اقتصادية جديدة تقع خارج نطاق العلاقات الاقتصادية ذات الطابع المحلي والتقليدي.

وقد تحالفت الدولة مع القوى الاقتصادية الجديدة لتزيد قوتها في مواجهة الأرستقراطية الإقطاعية. ويُلاحَظ أن نفوذ الدول والملوك بدأ مع نهاية القرن الخامس عشر يتعاظم على حساب الأمراء والنبلاء الإقطاعيين والكنيسة. وظهرت الدولة (المطلقة) كمؤسسة تعارض كلاً من النزعة العالمية للكنيسة والنزعة التخصيصية والإقليمية لطبقة النبلاء.

وقد عبَّرت كل هذه الاتجاهات الجديدة عن نفسها، على مستوى الفكر السياسي، في نظرية ماكيافللي التي ذهبت إلى أن القطاع السياسي لا يخضع لأية اعتبارات خُلُقية، أي أن القطاع السياسي (شأنه شأن القطاع الاقتصادي) أصبح متحرراً من النظام الإقطاعي والاعتبارات الأخلاقية. ومن ثَمَّ، فإن الدولة من حقها استخدام كل الوسائل لتنفيذ غاياتها، بل إن مواطني الدولة إن هم إلا وسيلة في يدها. ثم طوَّر بودان فكرة سيادة الدولة، وكانت فكرة جديدة كل الجدة آنذاك.

ويمكن أن نقول إن النظرية المركنتالية هي المقابل البنيوي (في عالم النظرية الاقتصادية) لأفكار ماكيافللي وبودان (في عالم النظرية السياسية). وتنطلق هذه النظرية من أن الدولة هي المطلق والمرجعية النهائية للمواطنين.. قوتها ومصلحتها

العليا ونفعها أهداف نهائية ثابتة لا يمكن النقاش بشأنها، وهي تشبه المطلقات الدينية بل إنها المطلق الوحيد، فقد أصبحت المبدأ الواحد والمرجعية النهائية التي تستند إليها النظريات السياسية العلمانية - رأسمالية كانت أم اشتراكية (وفيما بعد، حلت الأمة [في الفكر العلماني] محل فكرة الدولة وأصبحت مصدر السلطات، حتى بدت الدولة كأنها الوسيلة، والأمة هي الغاية)- . وكل العناصر المادية والمعنوية والروحية (مصادر طبيعية وبشرية - رموز - قيم) تصبح مجرد وسائل لتحقيق الغايات النهائية للدولة . وهذه الدولة لا تهدف إلى إشباع حاجة سكانها وإسعادهم وإنما تهدف إلى زيادة ثرواتها وإنتاجيتها وقوتها العسكرية والاقتصادية كهدف في ذاته .

وقد ذهب المفكرون المركنتاليون إلى أن أكبر شاهد على هذه القوة هو تراكم المعادن النفيسة . كما ذهبوا إلى أن ثروة العالم محدودة، وأن حجم التجارة الدولية من ثَمَّ محدود، وأن ثراء دولة ما لابد أن يكون على حساب الدول الأخرى، وأن توسيع نطاق النشاط التجاري الدولي لبلد ما لابد وأن يكون على حساب دولة أخرى . ولهذا، يجب أن تحرص الدول على أن يكون الميزان التجاري في صالحها . وكان هؤلاء يرون أن تحقيق التنمية الاقتصادية لا يتم إلا من خلال تدخُل الدولة المباشر في العمليات الاقتصادية كافة، وأنها يجب أن تستصدر القوانين لحماية الصناعات المحلية، وأن تضمن تدفُّق المواد الخام والمعادن النفيسة على الوطن، وتضمن أيضًا تدفُّق السلع المصنوعة منه . وكان أيسر السبل لتحقيق هذا المخطط هو المستعمرات، التي تحولت إلى أسواق مضمونة للسلع ومصادر رخيصة للمواد الخام والمعادن النفيسة . ومن الواضح أن رأس المال الخاص لا يستطيع أن يصمد في مجال المنافسة في التجارة الدولية، كما أنه لا يستطيع تمويل العمليات الاستعمارية وضمان احتكار المستعمرات، فهذه عمليات عسكرية ذات طابع قومي تتطلب وجود سلطة مركزية .

وقد ذهب أحد المؤرخين إلى أن النظرية المركنتالية هي، في جوهرها، تطبيق طرق إدارة المدينة في العصور الوسطى في الغرب، خصوصًا في المجال الاقتصادي، على المجتمع بأسره . وكما أن المدينة، في العصور الوسطى في الغرب، كانت تضمن لسكانها سبل الحياة وتوفر لهم الطعام والمواد الخام، فإن الدولة - حسب النظرية المركنتالية - لابد أن تلعب الدور نفسه بالنسبة لسكان

الدولة. وبالفعل، فإننا نجد أن الدولة تحكمت تمامًا في تصدير المحاصيل وفي استيراد المواد الخام. وكما أن المدينة كانت تتحكم في النشاط الاقتصادي (التجاري والصناعي) للمواطنين، فإن النظرية المركنتالية كانت ترى أن الدولة لابد وأن تتحكم هي الأخرى في النشاط الاقتصادي. ففي العصور الوسطى في الغرب، كان التجار وأبناء النقابات الحرْفية يستمدون حق الاتجار والصناعة من الجماعة (المدينة). وبالفعل، أصبحَ هذا الحق من نصيب الدولة وحدها في العصر المركنتالي، وكان على من يود الحصول على امتياز ممارسة التجارة، أو أي نشاط اقتصادي آخر، أن يحصل عليه من الدولة.

وكانت المدينة تتحكم في نشاطات مواطنيها كافة: أين يسكنون؟ - متى يتزوجون؟ - كم من الأطفال ينجبون؟ - بل.. من يستضيفون؟ - ما المدة المسموح بها للضيوف بالمكوث في المدينة؟... إلخ. كذلك، فإن الدولة، حسب الرؤية المركنتالية، لابد أن تحاول الوصول إلى المستوى نفسه من التحكم. ومن هنا، فقد كان من الضروري تصفية كثير من الجماعات الوسيطة (الأسرة - الجماعة - الكنيسة) حتى تسهُل عملية التحكم وحتى لا توجد أية مسافة تفصل بين الدولة ورعاياها. وبالفعل، نجد أن الدولة (في عصر سيادة النظرية المركنتالية) كانت تشجع السكان على الهجرة إليها، كما كانت تشجعهم على الزواج والتناسل وتمنح من يتزوج منهم في سن مبكرة إعفاءات ضريبية، فقد كانت النظرية المركنتالية تذهب إلى أن زيادة السكان تعني زيادة الإنتاجية. ومن هذا الجانب، كانت النقطة السلبية الوحيدة في الاستعمار أن المستعمرات كانت تحرم الدولة المستعمِرة من الأيدي العاملة!

وكانت للمدينة في العصور الوسطى في الغرب ميليشياتها العسكرية المستقلة التي كانت تضمن لها الاستقلال عن النظام الإقطاعي. وكذلك نجد أن الدولة في عصر المركنتالية أصبحت لها جيوش نظامية (وقد كان الجيش النظامي حينذاك أمراً جديداً كل الجدة). وكان المقاتلون هم الذين يقومون في الماضي بتدبير أسلحتهم وأزيائهم وطعامهم أيضًا، بل أحيانًا ذخيرتهم، ولذا، كانوا يتمتعون بقدر من الاستقلالية والحرية. أما جيوش الدولة المركنتالية فقد كانت خاضعة للتحَكم الحكومي المركزي الكامل، ولذا، كانت الدولة هي التي تتولى توفير الزَي الموحَّد والسلاح والجراية. والمدينة في العصور الوسطى كان لها جهاز إداري دائم يعمل

نظير أجر، وقد أسست الدولة المركنتالية أيضًا بيروقراطية نظامية يتقاضى أعضاؤها رواتبهم بشكل منتظم. ولعل هذا التشابه بين المدينة في العصور الوسطى والدولة المركنتالية هو الذي يفسِّر سرَّ التناقض بين الفكر المركنتالي والفكر الكلاسيكي الاقتصادي، أي فكر آدم سميث وغيره ممن هاجموا النظرية المركنتالية في أواخر القرن الثامن عشر، ونادوا بحرية التجارة وإلغاء القيود التجارية، وإطلاق حرية رأس المال. فالتفكير المركنتالي تفكير واحدي عضوي ينظر إلى الدولة وأعضائها باعتبارهم كلاً متكاملاً يزيد الإنتاج كنهاية في ذاته، وهذا على عكس فكر الفلاسفة الكلاسيكيين الذي يتسم بالذرية والواحدية الآلية، ولا يهتم بالإنتاج بقدر اهتمامه بقوانين العرض والطلب وآليات التوزيع. ومن هنا، يلاحَظ أن التفكير الاقتصادي المركنتالي لا يحتوي على نظرية في القيمة، على عكس التفكير الاقتصادي للفلاسفة الكلاسيكيين.

وقد تحالفت الدولة المركنتالية مع العناصر الرأسمالية في المجتمع ضد النبلاء، بل وضد المدن التي ارتبطت بالنظام الإقطاعي حتى يمكنها فرض هيمنتها. وأخذت الدولة في فرض الأشكال الإدارية الجديدة على المجتمع، والتي أخذت شكل تشريعات تؤكد احتكار تجارة المستعمرات وقوانين الملاحة وحق إصدار العملات وسكها (وضمن ذلك العملات الورقية)، وفرض الضرائب لتمويل المشروعات والضرائب الجمركية لحماية الصناعات. كل هذا كان يعني في واقع الأمر إحلال سياسة وطنية مركزية محلَّ السياسات المحلية الإقطاعية.

ويُلاحَظ أن الدولة المركنتالية تنحو نحو المركزية، وتوحيد السوق والتجارة والصناعة لصبغها بالصبغة القومية. بل إن هذا النشاط يمتد ليشمل الدين، فتظهر كنائس الدولة (إنجلترا) أو الكنائس الكاثوليكية التابعة للدولة (فرنسا) وتأتمر بأمرها. بل يمكن أن نقول إن النظرية المركنتالية نجحت في غرس بدايات الرأسمالية التي قسَّمت المجتمع إلى عمال ورأسماليين، حكام ورعايا، مستثمرين وعاملين، مديرين ومُدارين. بل يمكن القول: إن المجتمع الغربي بعد الصناعي يشبه، في كثير من النواحي، المجتمع الغربي في العصر المركنتالي، فهو مجتمع تسيطر عليه الدولة المركزية ومؤسساتها الرسمية (مثل المخابرات) وغير الرسمية (مثل الصحافة والإعلام). كما أنه مجتمع مدار تمامًا لا ينقسم إلى عمال ورأسماليين، وإنما إلى

مديرين ومدارين. وكذلك، فإن المجتمعات التي سمَّت نفسها اشتراكية تشبه في كثير من النواحي المجتمعات الغربية في عصر الملكيات والدول المطلقة والمركنتالية، فالدولة والحزب يسيطران تمامًا على معظم مناحي الحياة إن لم يكن كلها.

وكما قلنا من قبل، كانت العلاقة بين النظرية المركنتالية والدولة المطلقة علاقة تبادلية. وعلى سبيل المثال، شجعت النظرية المركنتالية الدولة المطلقة على تجييش الجيوش. ففي العصور الوسطى كان متوسط حجم الجيش بين عشرة آلاف وعشرين ألف جندي، وكان بعضها يصل في حالات نادرة إلى اثنين وثلاثين ألفًا. أما في القرن الثامن عشر، فإن متوسط حجم الجيش كان حوالي ربع مليون جندي - والقول نفسه ينطبق على الأساطيل -. وكان الجنود وأعضاء الجهاز الإداري يتقاضون مرتبات ثابتة، الأمر الذي كان يعني تزايد حاجة الحكومة إلى المال، وهو ما كان يزيد رغبتها في زيادة إنتاجيتها ومصادر دخلها. وكذلك، فإن مثل هذه الجيوش النظامية كانت تحتاج بشكل دائم إلى زي رسمي وطعام وأسلحة، الأمر الذي كان يعني ظهور قطاعات اقتصادية (صناعات ومستثمرين) لتلبية حاجة جيوش الدولة.

وقد أدَّت السياسة المركنتالية إلى إغراق أوربا في الحروب طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولأن المركنتالية كانت تحتوي داخلها جرثومة الصراع الحتمي، فقد حدا ذلك بعضَ المؤرخين إلى القول بأن السياسة المركنتالية لم تكن سياسة مجدية اقتصاديًا عند حساب تكاليف التجهيز للحروب وخوضها.

ويستخدم اصطلاح «المركنتالية الجديدة» للإشارة إلى السياسة الاستعمارية التي اختطتها الدول الغربية في أواخر القرن التاسع عشر، وتم بمقتضاها تقسيم العالم بحيث احتكرت كل دولة مستعمراتها وحوَّلتها إلى مصدر للمادة الخام وإلى سوق تحتكرها لبضائعها. ومن هنا، فإن المؤتمرات الدولية المختلفة في تلك الفترة كانت تنعقد لتقسيم العالم إلى مناطق نفوذ.

وظهور الدولة المركنتالية بداية المرحلة التراكمية في الاقتصاد الغربي، وهي مرحلة بدأت في غرب أوربا مع القرن السابع عشر تقريبًا، وبدأت في روسيا ووسط أوربا في القرن الثامن عشر. واستمرت المرحلة التراكمية في غرب أوربا من

خلال التراكم الإمبريالي، أما في شرقها فقد تم تحقيق التراكم من خلال التراكم الاشتراكي. وقد تلت كلَّ ذلك المرحلةُ الاستهلاكية. ولكن بغض النظر عن توجُّه الدولة الأيديولوچي، اشتراكيًا كان أم رأسماليًا، فإن الدولة المركنتالية تشكل حلقة حاسمة في تاريخ تطوُّر الاقتصاد الرشيد (المعلمن) وهيمنة الدولة المطلقة وسيادة النماذج الواحدية المادية.

الرأسمالية الرشيدة

الرأسمالية الرشيدة - في تصوُّر ماكس فيبر - شكل من أشكال الحياة الاقتصادية، يهدف إلى تنظيم الإنتاج بهدف تعظيم الربح بشكل مستمر من خلال حساب التكلفة وأجور العمال والربح بشكل دقيق، ومن خلال اقتراض النقود وتَداوُلها ومراكمة رأس المال على شكل أموال وممتلكات واستثمارات. وهي حالة تتغلب فيها مجموعة من القيم الاقتصادية، مثل حب الترف والراحة والدعة والطمع والجشع والقرصنة، على القيم الإنسانية وعلى العلاقات الإنسانية كافة، وإحلال الوظيفة الاقتصادية محل كل العوامل العاطفية والأخلاقية والمعنوية والإنسانية الأخرى بخيرها وشرها.

ويميِّز فيبر، في معظم كتاباته، بين ما يسميه المجتمع التقليدي وما يسميه المجتمع الحديث. والفارق بين الأول والثاني فارق في معدلات الترشيد، فقد توجد جيوب تم ترشيدها في المجتمعات التقليدية، ولكنها مع هذا تظل خاضعة في تنظيمها (ككل) لقيم دينية أو لأعراف قَبَلية تلعب أواصر القرابة فيها دورًا قويًا، أي أنها غير قابلة لأن تُردَّ إلى مبدأ واحد. أما المجتمع الحديث، فهو مجتمع تم ترشيد معظم أو كل أشكال الحياة فيه، وذلك بتبسيطها وتنميطها ثم إخضاعها لمبدأ واحد. ويميِّز فيبر بين رأسمالية المجتمعات التقليدية والرأسمالية (أو روح الرأسمالية) في المجتمع الحديث على هذا النحو:

١ - في المجتمع التقليدي، نجد أن النشاط الاقتصادي يَصدُر عن فكرة أن العمل لعنة على الإنسان وأنه عبء عليه أن يحمله. ولذا، يحاول المنتج أن يبحث عن الراحة ويعمل لمدة أقل بقدر ما يمكنه، حتى لو حقق أرباحًا قليلة، فهو يعمل

حتى يفي بحاجته الأساسية وحسب، فإن حقق الثراء فإنه يتقاعد ويستريح. أي أن حياة الإنسان ليست مكرسة تمامًا للعمل والتراكم، ولم يتم ترشيدها في ضوء الرغبة الواحدية في العمل والإنتاج.

٢ ـ يُلاحَظ في المجتمعات التقليدية أن الهدف من العملية الإنتاجية ليس أمورًا مجردة مثل التراكم (وتعظيم الربح والإنتاج)، وإنما أمور إنسانية مثل إشباع الحاجات الإنسانية والحصول على السلع التَّرفية، أي أن الواحدية الإنتاجية (والاستهلاكية) لم تسيطر تمامًا بعدُ على كل نواحي الاقتصاد.

٣ ـ يُلاحَظ في المجتمعات التقليدية أن بنية المجتمع مستقرة لا تتصاعد فيها الرغبات الاستهلاكية عند الأفراد، وهو ما يعني استحالة تطوير اقتصاد تراكمي توسعي بشكل مستمر. فالمنتج غير مستعد للتوسع والإبداع والتجريب، وسيستمر في إنتاج السلع نفسها لأشخاص عندهم الحاجات نفسها.

٤ ـ يُلاحَظ، في المجتمعات التقليدية تَعدُّد الجيوب الإثنية والدينية وتنوُّع الثقافات، بسبب غياب الحكومة المركزية، الأمر الذي يعني استحالة إنتاج سلع نمطية.

٥ ـ إلى جانب هذا، نجد أن النشاط الاقتصادي في المجتمعات التقليدية لا يخضع لقانون عام يسري على الجميع، إذ تؤثر علاقات القربى والاعتبارات الإثنية في قوانين التعامل، فالمرء لا يستطيع أن يتعامل مع الغريب مثلما يتعامل مع القريب. ولا توجد قواعد ثابتة للاتجار أو لتحديد سعر الفائدة، فكل شيء خاضع للتفاوض بسبب غياب القانون الواحد.

٦ ـ يُلاحَظ أن التجار في المجتمع التقليدي (وهم في كثير من الأحيان أعضاء في جماعة وظيفية) يتبنون قيمًا مزدوجة، فهم يلتزمون تجاه جماعتهم بقيم أخلاقية مختلفة عن تلك التي يتبنونها تجاه الغريب.

٧ ـ يُلاحَظ أن العلاقة بين صاحب العمل والأجراء، في المجتمع التقليدي، تتسم بأنها شخصية ومباشرة، وكثيرًا ما يعمل صاحب العمل بيديه مع عماله، أي أنها علاقة تدخل فيها اعتبارات إنسانية شخصية.

٨ ـ يُلاحَظ في المجتمعات التقليدية أن التجارة، بسبب ارتباطها برغبات التجار

وتأثير علاقات القربى فيها وغياب القانون الواحد، تصبح عملية شخصية غير رشيدة، تسود فيها قيم الكرم والأَرْيَحية . . والبخل والجشع أيضًا، وكلها قيم (سلبية كانت أم إيجابية) إنسانية، تعني أن التاجر فرد مركب له طموحه وأحلامه، وليس وحدة اقتصادية رشيدة مضبوطة من خلال القانون الواحد العام.

لكل ما تقدَّم من أسباب، فإن ما يسمَّى الرأسمالية في المجتمع التقليدي هو في واقع الأمر محاولة لمراكمة الثروات لا من خلال الإنتاج والاستثمار المنظم، وإنما من خلال نَقْل البضائع (عادةً الترَفية والكمالية) من مجتمع إلى آخر، أو من خلال القرصنة أو تمويل الحروب وإقراض الحكومات والأمراء، أو من خلال الحصول على احتكارات أو حق جمع الضرائب (الالتزام)، أو الاتجار في العملة أو المضاربات في البورصة، أو الاستثمار مع السلطة الحاكمة أو الدخول في مشاريع استعمارية استيطانية، أو الاستفادة من سطوة السلطة في الحصول على عمالة رخيصة، أو استغلال مصادر طبيعية مثل الملح والأنهار بدعم من السلطة وبتوجيه منها. ولذا، نجد أن الاستثمار في هذا الإطار يتطلب دائمًا عائدًا سريعًا مضمونًا. ويُلاحَظ أنه لا يوجد تقسيم واضح للعمل في النشاط الرأسمالي التقليدي، فالتاجر الدولي هو التاجر المحلي، ويمكن أن يكون هو نفسه منتج السلعة أيضًا.

والترشيد في جوهره عملية تقف هنا على الطرف النقيض من الرأسمالية التقليدية، فهي عملية تَرُدُّ الواقع الإنساني المركب بأسره إما إلى مبدأ اقتصادي واحد أو إلى مجموعة من المبادئ الاقتصادية (عادةً ما يمكن رَدُّها بدورها إلى مبدأ مادي واحد)، وهي عملية تغيير لهذا الواقع وإعادة صياغة له، حتى يَسهُل سريان المبدأ الواحد (المادي)، إلى أن يتغلغل بالتدريج في كل مجالات الحياة ويتخلل ثناياها ويضبط وجودها، فلا يتجاوزه شيء ولا يعلو عليه أحد، ومن ثَمَّ تظهر المرجعية المادية الواحدية. وهذا المبدأ الواحد في حالة الرأسمالية الرشيدة هو رأس المال، وحينما يتم ترشيد الواقع في إطاره فإن ثمرة عملية الترشيد هي الرأسمالية الرشيدة (التي وصفها ماركس فيما بعد بأنها علاقات اجتماعية بين آلات، وعلاقات آلية بين الأفراد. . أي أنها تؤدي إلى التشيؤ).

وعملية الترشيد، رغم أنها تعني سريان قانون عام، لا تتم إلا من خلال آليات بشرية. ويذهب فيبر إلى أن الترشيد الاقتصادي يتم من خلال مجموعة من الرجال الأحرار الذين يعملون بكامل حريتهم ورغبتهم، باعتبار أن مثل هذه المجموعة هي قوة العمل الوحيدة التي بوسعها أن تقوم بعملية الإنتاج التي يمكن ترشيدها، حتى تتفق بقدر الإمكان ومتطلبات السوق. وهذا الطرح يرى أن البشر هم الوسيلة التي توظَّف لتفي بحاجة السوق. وكلما زاد حساب حركتهم والتحكم فيها، وتوظيفهم على خير وجه لخدمة الهدف المحدد- زاد إحكام ترشيدهم، أي أن عملية الترشيد هي عملية حوسلة كاملة للإنسان. ويظهر ترشيد العنصر البشري في أنه لا يبحث عن الراحة أو المتعة، بل يصبح العمل قيمة في ذاته لا وسيلة لتحقيق الثروة، ويصبح تراكم الثروة هو الآخر قيمة في ذاته لا وسيلة للترف. ومع استمرار الترشيد إلى درجاته العليا، تتغلغل البيروقراطية (المبدأ الواحد اللامتعيِّن) في كل جوانب الحياة، وتُعزَل القيم الإنسانية تمامًا حتى يصبح المجتمع كله منظمًا تنظيمًا دقيقًا شبيهًا بحالة المصنع، ويصبح مثل الآلة.

في داخل هذا الإطار، يصبح النشاط الرأسمالي الرشيد مختلفًا تمامًا عن النشاطات الرأسمالية في المجتمع التقليدي، فهو يتسم بأنه اتجار مستمر في السوق التي تتم فيها عملية التبادل بحرية (نقود نظير سلع، أو عمالة نظير نقود). وتخضع عملية التبادل هذه لحكم القانون العام، ولمجموعة من المقاييس الأخلاقية الواحدة التي تنبع من القانون العام وتصب فيه. ويتم الاتجار في سلع نمطية، ليست مرتبطة بالضرورة بحاجة منتجها أو احتياجات الجماعات التي ينتمي إليها هذا المنتج. ويتسم الإنتاج الرأسمالي بالتقسيم الحاد للعمل، وبانفصال صاحب العمل عن العمال. وينحو الإنتاج الرأسمالي الرشيد نحو المخاطرة لا المضاربة، وتطوير مشاريع جديدة من خلال طرح أسهم وسندات. كما يأخذ الاستثمار الرأسمالي الرشيد شكل تمويل مشاريع بهدف الربح على المدى البعيد. وقد ظهرت الرأسمالية الرشيدة خارج أحضان المجتمع التقليدي، بل.. رُغْمًا عنه، داخل المدن المستقلة التي حاربت من أجل الحصول على استقلالها وكونت ميليشيات عسكرية للدفاع عن هذا الاستقلال.

وهذا التمييز، بين الرأسمالية الرشيدة (التي مركزها المدينة والمصنع وصلب

المجتمع) ورأسمالية المجتمعات التقليدية (التي مركزها البورصة وهامش المجتمع ومسامه) يوجد في كتابات كثير من علماء الاجتماع والمفكرين الألمان. فماركس يميِّز بين «الرأسمالية الصناعية» أو «الحقيقية» و«الرأسمالية الشكلية»، أما فيبر فيميِّز بين «الرأسمالية الرشيدة» و«الرأسمالية المنبوذة»، ويفرِّق سومبارت بين «رأسمالية الاستثمارات» و«الرأسمالية التجارية». والحقيقة أن وصفهم لرأسمالية المجتمعات التقليدية لا يختلف كثيراً عن وصفنا للجماعات الوظيفية المالية.

ورغم حديث فيبر عن «الرأسمالية الرشيدة»، فإننا نرى أن من الأفضل الحديث عن المجتمع العلماني الحديث والاقتصاد الرشيد، وذلك باعتباره مجتمعًا يخضع لسلطة مركزية تقوم بعملية الترشيد هذه. وعلى كلٍّ، فإن من المعروف أن رأس المال لا يقوم بهذه العملية بمفرده في المجتمعات الرأسمالية، إذ تتم عملية الترشيد (والعلمنة) من خلال عشرات المؤسسات التربوية والترفيهية الخاصة والعامة، ومن خلال عمليات تاريخية مركبة لأقصى حد. وهذا ما يحدث أيضًا في المجتمعات التي كان يقال لها «اشتراكية علمية»، فهي مجتمعات كان يسيطر عليها الحزب ولجانه المختلفة. وثمرة كلتا الحالتين هي ظهور الإنسان الطبيعي الرشيد (الذي يُردُّ إلى مبدأ طبيعي مادي واحد)، فهو تارة الإنسان الاقتصادي وتارة الإنسان الجسدي. ولكنه، بغض النظر عن الأشكال التي يأخذها، إنسان ذو بعد واحد يمكن التنبؤ برغباته وأحلامه (التي تم ترشيدها من خلال المؤسسات). وبالفعل، تحدَّث فيبر عن عملية الترشيد باعتبارها عملية تتجاوز التنظيم الرأسمالي وترتبط بالتنظيم العلماني الحديث. فقال: إن سيادة مجموعة القيم الآلية الموضوعية التي لا علاقة لها بإرادة الأفراد (ولا تكترث بأي تمايز فردي) هي جوهر الحداثة، وإن المجتمع الحديث المرشَّد سيقضي على الحرية الفردية وسيحوِّل العالم إلى حالة المصنع، بحيث يجد الإنسان نفسه (في نهاية الأمر) في «القفص الحديدي».

البروتستانتية والرأسمالية الرشيدة والعلمانية

الرأسمالية الرشيدة ـ كما أسلفنا ـ شكل من أشكال الحياة الاقتصادية يهدف إلى تنظيم الإنتاج بهدف تعظيم الربح بشكل مستمر، من خلال حساب التكلفة وأجور

العمال والربح بشكل دقيق، ومن خلال اقتراض النقود وتداولها ومراكمة رأس المال على شكل أموال وممتلكات واستثمارات. وفيها تتغلب مجموعة من القيم الاقتصادية على القيم الإنسانية (مثل حب التَرف والدَّعة والجشع والقمع والقرصنة) وعلى العلاقات الإنسانية كافة، وتحل الوظيفة الاقتصادية محل كل العوامل العاطفية والأخلاقية والمعنوية الإنسانية الأخرى بخيرها وشرها.

والسمة الأساسية للرأسمالية الرشيدة هي ما سماه فيبر حسابية الفعل الاقتصادي (بالإنجليزية: كالكيولابيليت Calculability). وحسابية الفعل الاقتصادي عند فيبر مرتبطة برؤية متكاملة للمعايير المعرفية (الظواهر الطبيعية محكومة بقوانين عقلية يمكن اكتشافها من خلال البحث العلمي) والمعايير الأخلاقية (مبدأ المصلحة الذاتية الرشيدة التي لا علاقة لها بأية عواطف) والمعايير القانونية (منظومة قانونية وإدارية تستند إلى مجموعة من القواعد الرشيدة التي تمكِّن الفرد العاقل من توقُّع نتائج أفعاله في المديين القريب والبعيد). والنمط الكامن هنا هو نمط التوجه نحو مزيد من تحكُّم الإنسان فيما حوله وفي ذاته، ولكنه تحكُّم في الوقت نفسه في الإنسان نفسه، فالطبيعة/ المادة هي مستقر القوانين، والمصلحة الذاتية (المادية) مصدر الأخلاق، والإنسان يعيش داخل إطار من القوانين التي تُسهِّل عليه أن يتنبأ بسلوك الآخرين وأن يتنبئوا هم بسلوكه. أي أن الرأسمالية الرشيدة تتسم بسيادة مجموعة من القيم (المعرفية والأخلاقية والقانونية والاقتصادية) التي تَجبُّ ما هو إنساني ومركب.

وفي محاولة تفسير ظهور الرأسمالية الرشيدة في الغرب، لم ينزلق فيبر إلى أحادية سببية تضع الفكر مقابل المادة والمادة مقابل الفكر (على عادة كثير من المفكرين العلمانيين الماديين)، وإنما أكد أهمية كلٍّ منهما. فهو يرى أن ظهور الرأسمالية مرتبط تمامًا بوجود المصادر الطبيعية اللازمة وتطوُّر التكنولوجيا وتكاليف النقْل ووجود الأسواق، بل حتى الجو نفسه. ولكنه، مع هذا، لم يجد أن هذه العناصر كافية في حد ذاتها لدراسة أصول الرأسمالية، ولذا، قام بدراسة مجموعة من الأفكار التي ساهمت (في تصوُّره) في مساعدة الرأسمالية الرشيدة على الظهور من خلال توليد شخصية محددة (نموذج مثالي): شخصية وظيفية تتسم بأبعاد نفسية وعقلية وأخلاقية معينة، تخلق تواؤمًا فكريًا مع روح

الرأسمالية الرشيدة، وقد ظهرت هذه الشخصية الوظيفية بشكل واضح في البيوريتان، وهم المؤسسون الحقيقيون للرأسمالية الغربية (وليس أعضاء الجماعات اليهودية كما يظن البعض). لقد صاغت البروتستانتية (خصوصًا الكالفنية) السمات الأساسية لعقلية مجموعة من الرجال في غرب أوربا، خصوصًا في إنجلترا وهولندا وأمريكا الشمالية، كرَّسوا حياتهم للعمل المركّز في المهن التجارية، وراكموا الثروات فلم يَنْقصوها أو يُبدِّدوها. فالزهد البروتستانتي داخل الحياة الدنيا كبح جماح الرغبة في الاستمتاع الفوري بالممتلكات، وقيَّد النزعة الاستهلاكية بشكل عام، والنزعة إلى الاستهلاك الترفي على وجه الخصوص. فمن جهة حررت الرؤية البروتستانتية النزوع النفسي إلى تحصيل الخيرات من قيود الأخلاّق التقليدية، ومن جهة أخرى تمكنت هذه الرؤية من كسر القيود التي كانت تحول دون اكتساب الخيراتً الدنيوية، ليس فقط بجعل هذا الاكتساب مشروعًا، بل أيضًا بربطه مباشرةً بإرادة الإله. ولم يركز فيبر في كتاب الأخلاقية البروتستانتية وروح الرأسمالية على مسألة تَسامُح كالفن في قضية الربا، فهذه من وجهة نظره مسألة ثانوية جدًا، بل إنه يرى أن مسألة حب المال ليست سمة من السمات الأساسية للرأسمالية الرشيدة. ثم نجده يحاول أن يصل إلى مجموعة من الأفكار في كتابات كالفن (وغيره من المفكرين الدينيين البروتستانت). ولنا أن نلاحظ أن هذه الأفكار تتسم بالسمة الأساسية التي نلاحظها في النماذج الحلولية الكمونية الواحدية (ثنائية صُلبة متمركزة حول الذات أو الموضوع)، ولنا أيضًا أن نلاحظ أن البروتستانتية ظهرت في المرحلة التي كانت تتحول فيها الحلولية الواحَدية الروحية في الغرب إلى الحلولية الواحدية المادية (العلمانية). ومن ثَمَّ، فنحن نذهب إلى أن هذه الأفكار لم تؤدِّ إلى ظهور الرأسمالية الرشيدة وحسب، وإنما أدت إلى ظهور الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية. ورغم أن فيبر صاغ نموذجًا مثاليًا وطبَّقه على ظهور الرأسمالية وحسب، إلا أن هذا النموذج الذي صاغه كان أكثر اتساعًا من النطاق الذي حدده هو نفسُه.

وسنحاول الآن أن نعرض لرؤية فيبر في علاقة البروتستانتية بالرأسمالية الرشيدة. وسوف نوسع نطاق النموذج ونطوِّره حتى يمكن استخدامه في تفسير

ظهور الإنسان العلماني (الطَبيعي/ المادي) ذي البُعد الواحد (الإنسان النيتشوي الأعلى والإنسان البيروقراطي البرجماتي) وسيادة المرجعية المادية.

فالخالق ـ حسب الرؤية الكالفنية ـ لا يُسبر له غور، ولا تُعرَف طُرُقه أو سُبُله، وهو وحده الذي يحدد مصير الإنسان من الأزل إلى الأبد، وليس بإمكان البشر أن يعرفوا قراراته أو يغيروها مهما أتوا من أفعال خيرة. وهكذا، يصبح الخالق ليس مجرد قوة مطلقة، وإنما أيضًا قوة غير مفهومة وبعيدة عن إدراك البشر ومنطقهم الإنساني، ويصبح الإنسان عنصراً سلبيًا لا يملك من أمر نفسه شيئًا. ومن ثَمَّ، يعيش الإنسان في عالم كله غواية وفساد وخطيئة، ولا يمكنه أن يلجأ إلى وساطة أو شفاعة أو سحر أو اعتراف، ولا إلى أية وسيلة لتخفيف غضب الإله إن هو استسلم للغواية وسقط في الخطيئة. والخلاص منوط بالاختيار الإلهي الذي لا سبب له، فمن يقع عليه الاختيار فقد نال الخلاص إلى الأبد، وتفيض عليه النعمة دون سبب واضح. ومهما أتى الإنسان من أفعال فإنه لن يزيد النعمة ولن يَنْقصها، بسبب عُمق خطيئته. ومن ينال الخلاص لن تظهر عليه أية علامات تميِّزه عن غيره من البشر ممن لم يحظوا به، بل لن يشعروا بيقين كامل بأن الخلاص كان من نصيبهم.

ولكن هذا الإله المفارق (إلى حد «التعطيل») يحل في بعض البشر ويكمن فيهم ويتجسد من خلالهم، بغض النظر عن أفعالهم، بحيث تصبح مشيئته من مشيئتهم، كما أنهم ـ كما سنبين فيما بعد ـ يمكنهم توليد شواهد مادية على خلاصهم.

وثمة استقطاب شديد بين إله مفارق تمامًا للبشر، يتجاوز غائياتهم وفهمَهم تمامًا من ناحية، وبين إله حالٍّ تمامًا، كامن فيهم، متجسِّد من خلالهم، ليس له وجود خارجهم من ناحية أخرى. كما أن ثمّة استقطابًا بين الإنسان كعنصر سلبي تمامًا لا يعرف مصيره، وبين الإنسان كإرادة خالصة لا رادّ لها، متحكم تمامًا في مصيره.. بين إنسان يحطمه الإحساس بالذنب والخطيئة، وإنسان يوقن تمامًا أنه وقع عليه الاختيار فهو ممن يشملهم الخلاص بلا ريب. ومن ثَمَّ، ترسَّخ لدى المؤمن إحساس عميق متناقض بشأن كلٍّ من الاصطفاء والنبذ، وقد خلق هذا عنده حالة من غياب الاتزان والطمأنينة. وقد واكب هذا إحساسٌ عميق بالفردية والإرادة الحرة المستقلة وبمقدرة الإنسان على أن يغيِّر ذاته ويغيِّر الواقع.

والاستقطاب نفسه يظهر بجلاء في مفهوم الخلاص البروتستانتي، فالإنسان البروتستانتي رَفَض كل وسائل الخلاص التقليدية وكل المؤسسات الوسيطة، بحيث اختفت كل وسائل أو وسائط تخفيف حدة هذه الأزمة. فالكنيسة لا يمكنها أن تؤكد للمؤمن أنه، إن نفَّذ التعاليم الدينية، سينال رضا الخالق. والقَسُّ، هو الآخر، غير قادر على مساعدة أحد، كما أن الشعائر الدينية لا جدوى منها. بل إن الخالق نفسه غير قادر على إدخال الطمأنينة إلى قلب المؤمن، لأن المسيح صُلب من أجل النخبة التي ستنال الخلاص، ولم يمت من أجل من حلَّت عليهم اللعنة الأزلية والموت الأزلي. بل إن المؤمن كان عليه أن يبتعد عن أسرته وأصدقائه أيضًا ويواجه الخالق وحيدًا، فيكون وحيدًا مع الواحد. وأصبح الخلاص مسألة شخصية فردية محضة (الخلاص خارج الكنيسة)، بل يمكننا أن نقول إن الإنسان البروتستانتي أصبح هو نفُسه الكنيسة وموضع الحلول والكمون والمرجعية الكامنة النهائية، فهو نفسه المخلِّص المخلَّص (فهو العبد والمعبود والمعبد!). والخلاص هو أن يحاول المؤمن استعادة شيء من اتزانه الذي يفقده بسبب الاستقطاب الحاد الذي يعيش فيه. وهو اتزان يحصل عليه عن طريق هزيمة ذاته وهزيمة الدنيا وإعادة صياغتهما (وترشيدهما) بشكل يتفق والعقيدةَ التي يؤمن بها (المبدأ المقدَّس الواحد) ـ وهذا هو ما يسمى «الزهد داخل الدنيا»، وهو مختلف تمامًا عن «الزهد فيها» - . فالخلاص هو اتساع نطاق تطبيق هذا المبدأ الواحد على الذات ثم على المجتمع وعلى العالم بأسره. وتتم هذه العملية على النحو التالي:

١ ـ يحاول الإنسان البروتستانتي ترشيد حياته الشخصية والتحكم فيها تمامًا، بكل ما أوتي من قوة وإرادة، بحيث يرفض كل النزعات الدنيوية، ويُسكت صوت الجسد حتى يسمع صوت الخالق، ويوجِّه حياته كلها لخدمة الخالق ويحوسلها لصالحه، وعليه أن يزيل من داخله أية أبعاد (إنسانية) لا يمكنه توظيفها. أي أن عليه أن يُرشِّد نفسه من الداخل تمامًا، حتى تصبح حياته نفسها مفعمة بالقداسة (موضع حلول وكمون إلهي كاملين)، وبذا تصبح أفعاله شكلاً من أشكال العبادة، خاضعة في جميع أبعادها لمبدأ واحد ومتحوسلة لصالحه (ولنلاحظ بداية ظهور الإنسان الرشيد ذي البُعد الواحد والتمركز حول الذات). وهو

بعمله الدؤوب هذا يحوِّل نفسه من وعاء تفيض فيه رحمة الإله (على الطريقة الكاثوليكية) إلى أداة رشيدة مصمتة متحوسلة تمامًا في يده. وقد أشار فيبر إلى مفهوم «كنيسة المؤمنين» وهي جماعة المؤمنين الذين كان الخلاص من حظهم، ويجب على عضو هذه الكنيسة أن يبيِّن من خلال سلوكه أنه جدير بالانتماء إلى هذه الكنيسة.

٢ ـ من أهم المفاهيم، التي يتم من خلالها تحقيق هذا الهدف، مفهوم «المهنة أو الصنعة كنداء أو دعوة ورسالة»، وهذه هي ترجمتنا للكلمة الألمانية «بيروف Beruf» والتي تُترجَم في الإنجليزية بكلمة «كولنج Calling» أو بكلمة «فوكيشان Vocation». وينقسم هذا المفهوم إلى قسمين: قسم دنيوي برَّاني، وهو المهنة والحرفة، وقسم جوَّاني غير دنيوي، حيث لا تؤدَّى هذه المهنة باعتبارها مهنة وحسب، وإنما باعتبارها استجابة لنداء أو دعوة من الإله، ومن ثَمَّ، فهي رسالة أو تكليف أو إلزام من الإله (التمركز حول الموضوع). . تكليف وإلزام يجد الإنسان فيهما نفسه وهُويته، بل يحقق كينونته وتوازنه من خلاله (تمركز حول الذات). فثمة ترابط هنا بين الدين والدنيا، والتكليف الخارجي والالتزام الداخلي. وبحسب هذا المفهوم، فإن العمل ليس لعنة، وإنما هو رسالة واستجابة لدعوة إلهية وموضع كمون إلهي (وظيفة مقدَّسة)، وعلى الإنسان أن يبحث عن المهنة التي تناسبه. كل هذا يخرج بالمهنة من نطاق الزمني إلى نطاق المقدَّس، ومن نطاق البرَّاني إلى نطاق الجوَّاني، بحيث يصبح أداء الإنسان لعمله (ووظيفته المقدَّسة) في الدنيا هو نفسه تعبيراً عن القداسة الكامنة داخله، ويصبح علامة على اصطفائه من قِبَل الإله، وشكلاً من أشكال العبادة، وجزءاً من عملية الخلاص المستمر فيَ حياة المؤمن من البداية إلى النهاية. وحينما تصبح قداسة المهنة كامنةً فيها ـ كما في الشعائر الدينية ـ، فإن نوع المهنة ومقدار الأجر الذي يحصل عليه المرء تعتبر أموراً غير مهمة، إنما المهم هو كيفية أدائه لها (كما هي الحال دائمًا مع الشعائر في المنظومات الحلولية الكمونية الواحدية). فالمؤمن يؤدي «مهنته» ابتغاء مرضاة الإله، واستجابةً لدعوته، ورغبة منه في حوسلة ذاته تمامًا لصالح المبدأ المقدَّس. وهذا هو ما أدَّى إلى ظهور ما يسمَّى «أخلاق العمل البروتستانتية»،

أي أن يعمل الإنسان من أجل العمل ويؤمن به كقيمة أساسية مطلقة، تعبيراً عن توحُّده مع المبدأ الواحد الذي يرشِّد حياته في ضوئه.

٣ ـ ولكن عملية الترشيد لا تتوقف على الذات من الداخل وحسب، فالمؤمن ـ من خلال التركيز على العمل، وتكريس نفسه للمهنة/ الرسالة ـ لا يسهم في قمع الفساد المستشري داخل ذاته وحسب، وإنما يساهم في قمع الفساد المستشري في الدنيا، إذ يتحول إلى أداة في يد الخالق لتحويل العالم وتغييره (أي ترشيده). ولذا، لا يمارس الإنسان البروتستانتي مهنته في الأديرة أو المعابد (على الطريقة الكاثوليكية)، وإنما يمارسها في الدنيا وفي السوق. بل إن من واجب المؤمن أن يقوم بغزو الدنيا وتحويلها وترشيدها وإخضاعها وحوسلتها لخدمة الإله، حتى تصبح الدنيا بأسرها مفعمة بالقداسة (موضع كمون وحلول)، أي أنه سوف يخضع العالم للقواعد الواحدية نفسها التي أخضع لها ذاته، ويرشِّده تماماً (في ضوء المبدأ الواحد) مثلما رشَّد نفسه. وبمعنى آخر، سيبذل المؤمن أقصى جهده ليعيد صياغة العالم حسب خطة مقدَّسة واحدية منهجية صارمة محددة.. تماماً مثلما أخضع ذاته.

٤ ـ ولكن المؤمن حينما يقوم ـ بكامل إرادته ـ بعملية ترشيد ذاته من الداخل والخارج (أي إخضاع سلوكه لمنهجية مقدَّسة واحدية صارمة)، وحينما يقوم بغزو العالم (أي إخضاعه للمنهجية المقدَّسة الواحدية نفسها) ـ فإنه يفعل هذا دون أي يقين بأن هذه الجهود المضنية التي بذلها ستحقق له الخلاص، فهذا أمر غير مؤكد مثل كل الأمور الأخرى في عالم كالفن. ولكنه، مع هذا، سيستمر في بذل كل ما أوتي من طاقة وجهد على أمل أن تأتيه إشارة مادية ما من الخالق. وقد تكون الإشارة مبهمة، ولكنها تصلح قرينة على رضا الخالق عنه، الأمر الذي قد يقوي ثقته بنفسه بعض الشيء، ويقلل إحساسه بعدم الأمن والطمأنينة. وكلما ازداد الإحساس بالطمأنينة، بذل المؤمن مزيداً من الجهد للهيمنة على نفسه وعلى العالم باسم المبدأ الواحد المقدَّس. وبذلك، يصبح العمل الدءوب والمستمر (أداء الوظيفة المقدَّسة) الحصن الوحيد ضد الشك الديني وضد ذلك الإحساس العميق بالسقوط والخطيئة، والطريقة الوحيدة للوصول إلى اليقين الكامل.

٥ ـ ولكن العمل الدءوب المركز يأتي بثمرة أكيدة هي تراكم الثروة (وهنا يبدأ الانتقال من وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية). والثروة ليست شراً ولا خيراً في ذاتها، فهي خير باعتبار أنها ثمرة جهد، بل إن المؤمن يمكن أن ينظر إليها على اعتبار أنها منحة من الخالق، وإشارة أخرى تدل عليه، بل قرينة مؤكَّدة على ذلك. وهي شر إن أُنفقت في العبث واللهو. ولذا، فإن العمل والثروة أعمال خيِّرة، بل واجبة، إذ يجب على المؤمن أن يراكم الثروة ولا يبددها. وهكذا نجح الفكر البروتستانتي في إخراج مفهوم النداء الباطني أو الداخلي (وشعور الإنسان بأنه مدعو للقيام بعمل اجتماعي أو ديني خاص) من الأديرة إلى العالم الدنيوي. وتحوَّل التقشُّف الأخروي إلى تقشُّف دنيوي، وتحوَّل الزهد في الدنيا إلى زهد داخل الدنيا، وتحولت العبادة إلى كبح للذات وغزو للعالم، وتحولت إشارات النعمة الإلهية إلى ثروة تتراكم وتزداد تراكماً.

وهكذا ولَّدت الكالفنية (وإلى حدٍّ ما اللوثرية) في اتباعها توجهاً نفسياً يتفق تماماً وروحَ الرأسمالية والإمبريالية والرؤيةَ المعرفية العلمانية الإمبريالية ككل: فالإنسان البروتستانتي إنسان إمبريالي يدخل في علاقة مع الخالق (المبدأ الواحد المقدَّس)، وهو ـ أي الخالق ـ يختاره ويصطفيه دون البشر، ويحل ويكمن في ذاته المقدَّسة حتى تصبح إرادة الإنسان من إرادة الإله (حتى يكاد الإنسان يتأله)، كما أن هذا الإنسان تأتيه شواهد مادية صلبة لا ريب فيها علامةً على الرضا الإلهي. ولذا، يكون بوسعه أن يتمركز تماماً حول ذاته.

ولكن هذا الخالق يتجاوز البشر ومنطقهم، ولذا، فهو يولِّد في الإنسان حالة قلق دائم وإحساساً بغياب الطمأنينة والشك في الخلاص. ولذا، من أجل تحقيق التوازن، فإن هذا الإنسان يغزو ذاته ويغزو الدنيا (باسم المبدأ الواحد المقدَّس) ليخفف من حدة قلقه وافتقاره للتوازن، ثم يبحث بحماس بالغ ودقة بالغة عن ثمرة محسوسة في هذه الدنيا علامةً على رضا الخالق، وهذه عملية تستمر طوال حياته لأنه لن يتخلص أبداً من قلقه. وعجز الإنسان عن فهم الخالق، ورغبته في إذعانه له، وترشيد حياته وواقعه وحوسلته في ضوء المبدأ الواحد.. كل ذلك شكل من أشكال التمركز حول الموضوع، ونوع من تقبُّل الأهداف المجردة اللا إنسانية مثل العمل دون تفكير في الراحة، فالعمل عبادة ووظيفة مقدَّسة (نهاية

في حد ذاته) ومراكمة للثروة دون إنفاقها، فالثروة علامة على الرضا الإلهي (نهاية في ذاتها). ومن ثَمَّ، فقد أصبح على الإنسان أن يكرس كل جهوده وإمكانياته، بل وكيانه ذاته، في خدمة شركته واستثماره وزيادة ثروته، وأن يبقى في حالة تقشُّف وزهد داخل الدنيا بغض النظر عن مدى حاجته لهذه الثروة، فهو يفعل ما يفعل تحقيقًا لمتطلبات المبدأ الواحد المقدَّس. وهذا يعني أن الإنسان البروتستانتي في غزوه العالم، وفي غزوه ذاتَه، سيختزل العالم إلى مبدأ واحد، وسيختزل ذاته المتعددة الأبعاد المركبة إلى مبدأ واحد، كما سيستبعد أية عناصر إبهام أو تعددية في ذاته، وأية عناصر ترف وأحلام قد تعوقه عن تحقيق الهدف الواحد وعن تجسيده فيَ الأرض.

وتتزايد معدلات الترشيد والعلمنة والكمون، ويتحول المبدأ الواحد المقدَّس إلى المبدأ الواحد المادي (وتتحول وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية)، ويتحول التقشف الدنيوي والزهد داخل الدنيا ابتغاء الآخرة إلى تقشف دنيوي بلا هدف أو غاية (سوى التراكم)، ويتحول البحث عن شواهد مادية إلى نزعة تجريبية وضعية ضيقة تنكر التجاوز وتهتم بالحقائق والتفاصيل، ويظهر الإنسان ذو البُعد الواحد المتمركز حول ذاته (الإنسان النيتشوي) صاحب الإرادة المطلقة، الذي يغزو العالم ويدمره ويحوسله لصالح ذاته المطلقة (فهو سليل الإنسان البروتستانتي الذي يجسد الإله.. الموقن برضا الإله عنه). كما يظهر أيضًا الإنسان البيروقراطي ذو البُعد الواحد، الذي يراكم الثروة بلا نهاية، ويهتم بالحقائق المادية التجريبية المتناثرة وحسب.. إنسان ضيق الأفق لا خيال له، حدود خياله هي حدود عالم الأشياء. وهو إنسان يذعن للأهداف المجردة اللاإنسانية ويُرشِّد حياته في ضوئها (إنه سليل الإنسان البروتستانتي الذي تدرَّب على الدخول في علاقة مع إله لا يُسبَر غوره ولا تُفهَم سُبُله). هذا الإنسان هو الإنسان الاقتصادي (الذي يجسد مبدأ المنفعة) ويمتثل لآليات السوق، وهو الإنسان العادي الذي يعمل لصالح الدولة ويُرشِّد حياته في ضوء ما يأتيه من أوامر ويتبع آخر الموضات والصيحات، وهو الإنسان الجسْماني الذي يجسد مبدأ اللذة، ويكرس حياته للذاته وحسب، ويذعن إلى ما يَصدُر له من أوامر من قطاع اللذة (ومن هنا يصدق القول بأن «الهيبي» هو وريث «البيورتان»)، وهو الإنسان الطبيعي/ المادي البيروقراطي. وهكذا ظهرت الرأسمالية الرشيدة التي

تم ترشيدها تمامًا، وتستند إلى قوانين آلية تطمح إلى أهداف مجردة لا إنسانية، مثل زيادة الإنتاج وتعظيم الأرباح دون التفكير في غاية إنسانية أو أخلاقية. ثم ظهرت الاستهلاكية الرشيدة، أي الإيمان بهذا العالم وحسب، والرغبة في تحقيق الذات، ورفض إرجاء المتعة، وتكريس كل طاقات الإنسان لتحقيق المتعة لنفسه.

هذا الإنسان، سواء في اعتماده على التراكم أو تبنِّيه التبديد، هو إنسان طبيعي مادي يدور في إطار المرجعية الكامنة. فهو يعرف تمامًا أن العالم (الإنسان والطبيعة) مكتف بذاته، يمكن رده بأسره إلى قانون طبيعي/ مادي واحد. فالرؤية الكامنة وراء الرأسّمالية الرشيدة هي الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية. وإن كانت قد أخذت شكل رأسمالية رشيدة في البلاد البروتستانتية، فهي أخذت أشكالاً أخرى في بلاد أخرى.

الفصل الخامس
علمنـــة الرؤيـــة

يمكننا الآن أن نتناول بشيء من التفصيل العلمنة الشاملة لمجالات الحياة المختلفة، كل مجال على حدة، حتى نبيِّن الأشكال المختلفة لعمليات العلمنة ومداها ومدى فعاليتها في كلٍّ، وحتى لا نقف عند التعميمات المجردة الكاسحة. ويُلاحَظ أن متتالية العلمانية التي أشرنا إليها في الباب الأول من هذا الكتاب تتبدى من خلال عمليات العلمنة الشاملة المختلفة، بشكل متنوع، فهي تتبدى في علمنة الدين بطريقة تختلف عن تجليها في علمنة الجنس على سبيل المثال. وليس من المتوقع بطبيعة الحال أن تتجلى المتتالية بذات خطواتها وجوانبها في كل عملية من عمليات علمنة المجالات المختلفة، فالمتتالية التي أوردناها متتالية نماذجية.

وسنقسم عمليات العلمنة إلى قسمين:

١ ـ علمنة الرؤية.
٢ ـ علمنة النشاطات الإنسانية المختلفة.

وسنتناول في هذا الفصل علمنة الرؤية (على أن نتناول في الفصل التالي علمنة النشاطات الإنسانية المختلفة). وسنبدأ بالعلمنة الشاملة لرؤية الإنسان للإله والطبيعة والإنسان والتدين، ثم العلمنة الشاملة للرؤية الفلسفية والنظرية المعرفية، ثم علمنة الرؤية العلمية والتاريخية وفلسفة اللغة. وطريقة التناول ستؤدي ولا شك إلى بعض التكرار، فالعلمنة الشاملة لفكرة الإله لها نتائجها وأثرها في العلمنة الشاملة للإنسان، ولذا، فحين نتناول العلمنة الشاملة للإنسان قد نضطر إلى تكرار فكرة قد وردت من قبل. ولكننا تغاضينا عن هذا التكرار

المحتمل بغية الوصول إلى قدر من شمول الرؤية، وحتى يتضح النموذج الكامن المتواتر.

ولابد أن نتذكر أن العلمانية الشاملة ـ كما أسلفنا ـ قد لا تكون إلحادية أو معادية للإنسان على مستوى القول والنموذج المعلن (فهي قد لا تنكر وجود الخالق أو مركزية الإنسان في الكون أو القيم المطلقة، الإنسانية أو الأخلاقية أو الدينية، بشكل صريح ومباشر). ولكنها على المستوى النماذجي الفعال ومستوى المرجعية النهائية تستبعد الإله، وأية مطلقات، من عملية الحصول على المعرفة ومن عملية صياغة المنظومات الأخلاقية، كما تستبعد الإنسان من مركز الكون بشراسة، وتنكر عليه مركزيته وحريته.

العلمنة الشاملة للإله والطبيعة والإنسان والتدين

تبدأ عملية العلمنة الشاملة للرؤية بعلمنة رؤية الإنسان للكون وعناصرها الثلاثة: الإله والطبيعة والإنسان. ونبدأ بالعنصر الأول، أي الإله (مركز الكون).

١ ـ يدور الإيمان الديني الحق حول الإيمان بأن ثمة إلهًا خالقًا للكون هو مركز العالم (الإنسان والطبيعة) وهو مركز مفارق له. وهذا الإله خلق العالم لغرض وهدف، ولم يهجره، وإنما يشمله دائمًا برعايته وحكمته ورحمته، ولا يترك مسار التاريخ يتحرك بدون عطفه ورعايته. وهذا الإله هو مصدر تماسُك العالم ووحدته وهو (وكل ما يوحى إلينا به من نظم معرفية وأخلاقية وجمالية) المرجعية النهائية المتجاوزة. ووجود الخالق المفارق يؤدي إلى ظهور ثنائية أساسية، وهي ثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في الكون على هيئة ثنائيات مختلفة، أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة، التي تعني أن الإنسان مختلف عن الطبيعة، متجاوز لها. فكأن ثنائية الخالق والمخلوق (الناجمة عن وجود الإله المفارق) ضمانٌ للوجود الإنساني.

وتأخذ العلمنة الشاملة لمفهوم الإله عدة أشكال ودرجات:

(أ) يتجلى الخالق في الطبيعة (أو التاريخ أو الإنسان) تجليًا كاملاً، ولذا، فهو يتجاوزها، ولكنه في الوقت نفسه يكاد يكون جزءًا منها مساويًا لها، فهو قوة

تسري فيها يمكن فهمها وإدراكها من خلال دراسة قوانين الطبيعة وسنة الكون، ويصبح الخالق ذاته هو الطبيعة وقوانينها، أو شعبًا بعينه، أو التاريخ وقوانينه. وهذه هي نقطة وحدة الوجود المادية والواحدية الكونية المادية الكاملة.

(ب) يمكن أن تأخذ هذه المرحلة نفسها شكلاً آخر، هو أن يُنظَر إلى الخالق باعتباره خالق العالم الذي خلق العالم وقوانينه وسننه، وجعلها تسير حسب نمط محدد، ثم انسحب منه. وقد خلق الإله العالم من مادة محض، وقرر تسييره حسب قوانين طبيعية مطردة. فالخالق هو بمنزلة صانع الساعة، صنعها ثم تركها تدور حسب قوانينها الداخلية الآلية الكامنة، أو مثل المهندس الذي بنى منزلاً ثم تركه وشأنَه، فالمنزل يقوم بوظيفته ويمكن دراسته والاستفادة منه دون ذكر المهندس أو الاهتمام به. أي أن الخالق (في مثل هذا التصور) ينكمش بحيث يصبح مسئولاً عن البدايات، وربما عن النهايات أيضًا.. أما ما بينهما (حياة الإنسان في الدنيا والزمان.. الآن وهنا)، فهو خاضع للقوانين الطبيعية الآلية الكامنة في المادة.

وسواء تجلَّى الإله في مخلوقاته حتى يكاد يتوحد معها، أو انسحب من الدنيا تمامًا وتَركَها وشأنها ـ فإن هذا يعني تهميش الإله والمرجعية النهائية المتجاوزة، وهو ما يعني زوال الثنائية، وسريان القوانين الواحدية المادية، واختفاء الغرض والغاية في العالم.

٢ ـ أما العلمنة الشاملة للطبيعة، فتأخذ شكل استبعاد الإله والإنسان تدريجيًا من الطبيعة (الكون والعالم والدنيا)، فهي تستبعد الإله باعتباره المركز المتجاوز للكون (فمركز الكون كامن فيه، وهذه هي وحدة الوجود المادية)، كما قد تستبعد الإنسان باعتباره مركز العالم (الذي خلقه الإله على صورته واستخلفه على الأرض، ومن ثَمَّ فهو قادر على تجاوز النظام الطبيعي)، وبذلك تُزال الثنائية وتسود الواحدية، وتُستبعَد كل الغايات والمرجعيات والقيم الإنسانية والأخلاقية والدينية.

وتتم عملية علمنة الطبيعة على مراحل:

(أ) بدلاً من الإيمان بأن الطبيعة من صنع الإله وأن لها غرضًا وهدفًا، يسود الإيمان بأن الإله يتجلى (أو يتجسد) تمامًا تقريبًا في الطبيعة، وأن الطبيعة تعبِّر عن الإله

تعبيراً شبه كامل، فتصبح الطبيعة موضع عبادة الإنسان وموضع تقديسه، كما هي الحال في «الربوبية» والمنظومة الرومانسية العضوية وعند المدافعين عن البيئة (من عبدة الإله جايا Gaya، أي الكوكب الأرضي!).

(ب) يحل الإله في الطبيعة ويتحد بها ويذوب فيها، وبعد ذوبانه فيها («موت الإله»)، يصبح التصوُّر أن العالم بأسره مُكوَّن أساسًا من مادة واحدة مكتفية بذاتها، تحوي داخلها كل ما يحتاجه المرء لتفسيرها، تشكل كلاً واحدًا يتكون من الطبيعة والإنسان، وهي مادة قد تكون أكثر تركيبًا في الإنسان منها في الطبيعة. ولكنها، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، تظل مادة عامة لا قداسة ولا خصوصية لها، ولا أسرار فيها، وليست لها حرمة خاصة، سواء أخذت شكل شجرة أم فراشة أم إنسان. هذه المادة الواحدة خاضعة لقانون طبيعي مادي واحد أو مجموعة من القوانين المادية، قد تتسم بالتنوع والتعدد المبدئي، ولكنها تتسم أيضًا بالوحدة النهائية وبأنها لا تسمح بوجود ثغرات.

(جـ) وينجم عن هذا موقفان بشأن علاقة الإنسان بالطبيعة: أن تصبح الطبيعة مادة استعمالية لا قداسة لها، تُوظَّف وتُصنَّع وتُستهلَك وتُولَّد منها الطاقة من أجل تحقيق لذة الإنسان ومنفعته، الأمر الذي يتطلب المزيد من استهلاك مصادر الطبيعة بمعدلات لا نظير لها في تاريخ الإنسان. ويؤدي هذا إلى تلوث البحار والأرض والسماء (موت الطبيعة). فكأن الإله والإنسان والطبيعة يمتزجون ثم يتوحدون تمامًا ليكوِّنوا وحدة وجود كونية تؤدي إلى موت كوني، أو أن يصبح الإنسان نفسه جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة تابعًا لها، وتصبح هي مرجعيته المادية النهائية.

٣ ـ أما العلمنة الشاملة للإنسان ـ وهي أهم عناصر العلمنة ونقطة البدء الحقيقية في العلمانية الشاملة ـ، فتعني ـ كما أسلفنا ـ تأكيد مركزيته المطلقة في الكون، وأنه مقياس كل شيء ومرجعية ذاته، ومتمركز حولها. ولكن الإنسان في الوقت نفسه مجرد جزء من النظام الطبيعي/ المادي الذي لا يمكن تجاوزه، فهذا هو العالم الوحيد الذي يعرفه، حدودهما واحدة. ولذا، تنطبق على الإنسان قوانين الطبيعة والأشياء الأخرى، وتسري عليه قوانين الواحدية المادية. فلا يوجد قانون للطبيعة وحركة

المادة وآخر للإنسان وحركة التاريخ، ولا توجد قوانين للجسد والدوافع الغريزية وأخرى للنفس والتطلعات المثالية، فالإنسان إن هو إلا كائن طبيعي/ مادي. ونقطة الاختلاف بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني (من هذا المنظور العلماني الشامل) هو اختلاف في الدرجة لا في النوع، وفي الكم لا في الكيف، ومن ثَمَّ يتم تفسير الإنسان في جوانبه وأبعاده كافة، وفي ماضيه وحاضره ومستقبله، بما هو غير إنساني، أي من خلال القوانين المادية والطبيعية العامة التي تسري على الأشياء والظواهر كافة. والمرجعية النهائية لهذا الكائن مرجعية مادية كامنة في المادة، فهو نتاج البيئة، والعوامل الوراثية، والقوى التاريخية، والصراعات الطبقية، والدوافع البيولوجية، والديناميات الغريزية الطبيعية، والحتميات المختلفة، والصفات العرْقية والإثنية (حجم الجمجمة أو المخ، أو المقدرة العضلية والذهنية، والمنجزات الحضارية) التي اكتشفتها العلوم الإنسانية ذات التوجه العلماني الشامل وصاغتها على هيئة قوانين عامة ذات مقدرة تفسيرية شاملة (من وجهة نظر من صاغوها ومن يؤمنون بها). لكل هذا.. نجد أن الإنسان هو في النهاية مركز الكون الذي ادعى أنه فَقَد مركزيته وتمت مساواته وتسويته بكل الكائنات الأخرى (فهو مجرد ذئب أو ثعلب أو خليط منهما، أو حيوان قد تكون له نفس «self» ولكن لا روح «soul» له، فالروح هي ما يميِّز إنسان عن آخر).

٤ ـ وأما علمنة التدين نفسه، فتأخذ شكلين مختلفين متشابهين:

(أ) يحل الإله في المؤمن، ويصبح من الممكن معرفة الإله من خلال حالة شعورية أو تجربة جمالية يخوضها الإنسان، أي أن الإله يصبح أمرًا خاصًا بالقلب والضمير الشخصي (الإنساني). وبدلاً من أن يكون التدين إيمانًا بالغيب، تستند إليه منظومة أخلاقية تنظم تَعامُل الإنسان مع بني البشر ومع الطبيعة ـ يتجلى التدين في التاريخ ويترجم نفسه إلى طريقة للتعامل مع البشر (المعاملات منفصلة تمامًا عن العبادات). ومع تزايُد معدلات العلمنة يتصالح الدين والواقعَ، ويتماهيان.. إلى أن يصبح الدين «واقعيًا» يستمد معياريته من الواقع.

وقد يصبح التدين على عكس ذلك طريقة لتنظيم العلاقة بين الإنسان وربه وحسب. ولا يركز المؤمن إلا على الجوهر الرباني الواحد، ويغرق في «تمارين

صوفية» محاولاً الالتصاق بالخالق والتوحد معه. ويحاول الإنسان أن يتحرر من أدران المادة ليحقق صفاءً روحيًا يؤهله للحلول الإلهي ووحدة الوجود الروحية، ومن ثَمَّ تصبح كل الأمور الزمنية بالنسبة عَرَضية غير حقيقية. وحين يتوحد الخالق بالمخلوق ويصبح المؤمن «مكشوفًا عنه الحجاب» و«صاحب علم (غنوصي عرفاني)» و«تربطه علاقة خاصة بالخالق» ومن «الأولياء» (بل يصبح الافتراض الكامن أحيانًا أنه يعرف الإرادة الإلهية). يصبح المؤمن لكل هذا شخصًا يمجد ذاته، بدلاً من أن يحاول تهذيبها وكبح جماحها عن طريق تطبيق تعاليم دينه. وبدلاً من طاعة الخالق، فإنه يطوِّعه، بحيث يعطي شرعية لكل أفعاله. ومن هنا تصبح القضية كيف نحقق الخلاص لأنفسنا ونتمكن من هزيمة الآخرين، لا كيف يمكن أن نصلح عالمنا الداخلي ونؤسس المجتمع الخارجي من خلال طاعة الله. ورغم الزهد والتقشف الظاهرين، فإن الهدف الأساسي للتجربة الدينية في هذه الحالة هو الخلاص الشخصي وحسب، دون الاكتراث بالآخرين ودون الاهتمام بالتاريخ وعالم السياسة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحقيق العدل في الأرض. ومن هنا يتم التركيز على الحياة البرزخية وعذاب القبر وحساب موعد قيام الساعة، ورحلة الانتقال من هنا إلى هناك، والاهتمام بشعائر الانتقال وتراكم الحسنات وتقدير قيمتها وحسابها (وكأن الإنسان يعرف «قيمة التحويل» على وجه الدقة!)، وعدد القصور في الجنة وما تحويه من جوار وغلمان وخمور، أي أن الاهتمام هنا هو في واقع الأمر اهتمام واحدي مادي فعلاً، روحي اسمًا. أي أنها غيبية دون غيب ودون أعباء أخلاقية، وهو ما يشبه إلى حدٍّ ما الإيمان بالأطباق الطائرة! (وهي ميتافيزيقا دون أخلاق).

ويعبِّر هذا التمركز حول الذات عن نفسه في التعصب الديني، وفي تطويع الرموز والمفاهيم الدينية نفسها بحيث تصبح مظهراً من مظاهر التفوق الإمبريالي العلماني على الآخرين ودافعًا للإنجاز الشخصي، باعتبار أن نجاح الفرد في الدنيا تعبير مادي عن رضا الإله عنه. أي أن الشعائر الدينية تفقد معناها الداخلي، وتكتسب دلالة خارجية محضًا، بحيث لا يصبح الهدف منها التعبير عن طاعة الإنسان للإله وابتغاء مرضاته، وإنما التمركز حول الذات والنجاح الإمبريالي العلماني في الدنيا. وفي نهاية الأمر، يصبح الفرد المتدين أكثر أهمية من الدين

وجماعة المؤمنين نفسها. ولذا، تصبح طريقة الوضوء (التي تضمن الخلاص الشخصي)، وتصبح طريقة تحية أهل الكتاب (الذين يهددون الذات) أكثر أهمية من معرفة أسباب السعار الاستهلاكي في الوطن العربي (الذي يهدد الأمة بأسرها)، ومن الوقوف ضد ظلم الحكام والحكومات حيث تتحوَّل جماهير الأمة، من مسلمين ومسيحيين، إلى عبيد للحكام والحكومات بدلاً من العبودية لله وحده. ثم تتصاعد معدلات العلمنة ويصبح التدين مصدراً للهدوء النفسي والسعادة الداخلية الفردية، ثم تتعمق الذاتية فتنفصل السعادة الداخلية (كهدف) عن الخالق، ويصبح البحث عن اللذة هو المطلق (وهكذا يتحوَّل البيوريتان الزاهد إلى «الهيبي» الغارق في ذاته).

(ب) أما الشكل الثاني، فهو أن يصبح الخالق قوة متجلية في الطبيعة أو في التاريخ، ثم قوة حالَّة في الطبيعة أو التاريخ، ثم يصبح الخالق نفسه هو الطبيعة وقوانينها والتاريخ وقوانينه، الأمر الذي يعني هيمنة المرجعية المادية النهائية، وهي نقطة الواحدية الكونية المادية الكاملة أو وحدة الوجود، وهي أيضًا النقطة التي يتم الادعاء فيها بأن الإله يُعرَف بالعقل وحده، أي بالخطوات الإجرائية نفسها التي يتم عن طريقها معرفة الدنيا والتحكم فيها، وأن سنن الإله هي سنن الطبيعة وسنن التاريخ، ومن ثَمَّ فإن قوانين التاريخ هي العناية الإلهية متجسدةً في حركة التاريخ المادية. وعادةً ما يأخذ هذا التحول في مراحله الأولى شكل الإصلاح الديني (أو التجديد) الذي يعيد صياغة النسق الديني حتى يتفق والعقل، فتظهر اتجاهات دينية ربوبية ترى إمكان الوصول إلى فكرة الإله من خلال دراسة الطبيعة وقوانينها دون حاجة إلى وحي، وتظهر فكرة وحدة الأديان، ومن بعدها ما يسمَّى «العبادات الجديدة».

وسواء عُرِف الإله بالقلب وحسب (على الطريقة الحلولية الواحدية الروحية) أم بالعقل والحواس وحسب (على الطريقة الحلولية الواحدية المادية)، وسواء كان الإله حالاً في الإنسان وحسب أم حالاً في كلٍّ من الطبيعة وعقل الإنسان ـ فإن النسق الديني يفقد فعاليته وينكمش في عالم الذات أو يصبح نسقًا معرفيًا مستقلاً، ويُنظَر إليه باعتباره نسقًا بين الأنساق المختلفة له قوانينه الخاصة التي لا تسري إلا عليه. ويشبه الانتماء الديني حينئذ الانتماء إلى نادٍ للعب الشطرنج (على حد قول المفكر

الفرنسي مكسيم رودنسون!). والعكس يمكن أن يحدث أيضًا، إذ يمتد النسق الديني ليتطابق تمامًا والنسقَ العقلي والعلمي، ويفقد تجاوزه، ويصبح النسق الديني مثل النسق الطبيعي أو العقلي.

ويُلاحَظ أنه، من خلال النمطين السابقين، يمكن إشاعة النموذج العلماني من خلال ديباجات دينية (الإله في القلب ـ الإله يُعرَف بالعقل وحسب ـ الإله هو الطبيعة)، بل يمكن توليد النماذج المعرفية والأخلاقية العلمانية التي تدور في إطار المرجعية المادية من داخل النسق الديني نفسه، كما فعل إسبينوزا وكما يفعل بعض العقلانيين الماديين في العالم العربي عن وعي أو عن غير وعي.

ومن أهم أشكال علمنة الدين أن الخطاب الديني يفقد بُعدَه المركب المجازي (باعتبار أنه خطاب يتعامل مع عالم الشهادة والغيب، والمحسوس والمجهول، وما نعرف وما لا نعرف)، فتظهر التفسيرات الواحدية (الحرفية أو الإشراقية الأيقونية) التي تفترض أن المجتهد (المكشوف عنه الحجاب) يعرف المعنى الكامن من خلال عملية تأويل إشراقية، حيث يصبح التفسير مرجعية ذاته دون عودة للمعنى الواضح للنص، أو يكون التاريخ موضع التحقق الحرفي الكامل للغيب في الزمان، أو يصبح معنى النص المقدَّس قابلاً للاكتشاف بالعودة إلى حوادث التاريخ والاكتشافات العلمية (تفسير الدين بالعلْم)، الأمر الذي يعني تبعية النص المقدَّس لحوادث التاريخ المادية وقوانين الطبيعة.

ومن الأشكال الأخرى الشائعة لعلمنة الدين (وبخاصة في العالم الغربي) رَبْط الدين بالقومية والإثنية، بحيث يتداخل القومي والديني والنسبي والمطلق وتهيمن المرجعية المادية، ويمكن أن يأخذ هذا شكل الكنيسة القومية، أي الكنيسة المقصورة على أتباعها مثل بعض الكنائس البروتستانتية، ومثل الكنيسة الألمانية التي أسسها النازيون لضرب الكنائس المسيحية الحقيقية. كما يمكن أن يأخذ ذلك شكل إضفاء القداسة على الذات القومية (المادية) بحيث يصبح الانتماء الديني والانتماء القومي شيئًا واحدًا، كما هو الحال في الصهيونية والنازية. فالمجتمع النازي حوَّل الشعب الألماني إلى مطلق ومرجعية نهائية مادية، واستمد من هذا المطلق المادي منظومة أخلاقية مادية تقول «ألمانيا فوق الجميع». وباسم هذا، تم ضم المجال الحيوي

لألمانيا، وتم تطهيره من العناصر البشرية غير المرغوب فيها (مثل اليهود والغجر والسُّلاف)، عن طريق الترحيل والإبادة، وهي عمليات لا يمكن محاكمتها من منظور أية قيم مطلقة، إذ إن المنظومة العلمانية الشاملة ترفض أية مرجعية متجاوزة، ولا تقبل إلا ركيزة نهائية كامنة في المادة، وإلا سقطنا في الميتافيزيقيا والأخلاقية والعاطفية و«الماهوية»!

العلمنة الشاملة للفكر

١ ـ تبدأ الفلسفة (داخل منظومة العلمانية الشاملة) في الانسلاخ عن العقيدة والمطلقات الأخلاقية والدينية والإنسانية، وتظهر الفلسفات العقلانية المادية التي لا تقبل إلا المرجعية النهائية المادية وتحاول الوصول إلى الحقيقة الفلسفية عن طريق التجريب والحواس الخمس، أو على النقيض من ذلك، عن طريق الحدس والخيال (المنفصلين عن العقل والتجريب)، وعن طريق الوعي بعيداً عن أية عقيدة أو إيمان بغيب، أو عن طريق العقل الخالص (المنفصل عن القلب والخيال). وتحاول الفلسفة الوصول من خلال هذا العقل إلى يقين فلسفي صارم يستند إلى العلم الطبيعي. فتظهر الفلسفات العقلانية المادية التي ترى العقل باعتباره مقولة مطلقة، مرجعية ذاتها، مكتفية بذاتها، يصل إلى المعرفة بدون وسائط بشرية أو إلهية. هذا العقل عقلٌ مادي، عقل محض، لا يتجاوز بأية حال عالم الطبيعة/ المادة، فهو جزء لا يتجزأ منها (فالفكر ليس سوى تعبير باهت عن المادة). وهو عقل مطلق يتحرر من كل الحدود، بل من الإنسان نفسه، ويرفض الماضي والتاريخ، ويحوِّل كل شيء إلى كَمٍّ (يشبه الطبيعة/ المادة)، ويؤكد السببية القَبْلية الصلبة، ومن ثمَّ يسود الإيمان بأن حلقات هذه السببية تتوالى بشكل صارم حتمي، ويدخل الإنسان القفص الحديدي، ويتحرر تماماً من القيمة.

وبالتدريج.. يتم استبعاد الإنسان، إذ ينتصر التجريب العلمي الحسي على أية غائيات، ثم ينفصل التجريب عن العقل والعقلانية، وتسري القوانين المادية على كلٍّ من الطبيعة والإنسان (وهي قوانين تؤكد ما هو مشترك بين الظواهر والكائنات المادية) وما هو مطرد وقابل للقياس وما يُترجِم نفسه إلى أرقام، ولكنها لا تكترث

بالكيف أو الأبعاد الداخلية للإنسان أو بمقدرته على التمييز الواعي والاختيار الأخلاقي الحر. وينحصر اهتمام العلماء في رصد الحقائق المادية والصلبة والقانون العام، دون الإشارة إلى أية كليات متجاوزة أو مرجعية إنسانية. ولذا، يُهمَّش الإنسان ويستبعد (أو يزاح) من مركز الكون. ثم تظهر الفلسفات اللاعقلانية المادية، والفلسفات العدمية والعبثية، والفلسفات المعادية للإنسان التي تعبِّر عن إخفاق المشروع المعرفي التحديثي الاستناري (العلماني)، كما تعبِّر عن إدراك الإنسان فقدَ مركزيته، وعن إحساسه باستحالة الوصول إلى اليقين، وبسقوط فكرة الكل، واختفاء المركز، وسيادة المجردات اللاإنسانية وسيادة السيولة. وتظهر أفكار مثل: العقل الجمعي - إيروس (إله الحب هو في الوقت ذاته رمز الطاقة الجنسية) - الذاكرة العرْقية، وكلها أفكار تنكر العقل وتعلي من شأن الجنس والجسد والقوى المظلمة فيَ النفس والقلب (فموضع الحلول هو القلب، وهذا لا يختلف كثيراً عن القول بأن العقل موضع الحلول، فكلاهما واحدي مادي كامن مصمَت).

ويمكن القول بأن التيار الذاتي في الفلسفة (الفينومنولوجية وغيرها من التيارات) يقف على الطرف النقيض من التيار الموضوعي ويشكل احتجاجًا عليه. ولكن التيار الذاتي في إطار المرجعية المادية لا يختلف كثيراً في نتائجه عن التيار الموضوعي، فهو تيار يؤكد الذات، ولكنها ذات منغلقة على نفسها، وهي ذات طبيعية مادية - ولذا، فهي في نهاية الأمر تنتج عالمًا واحديًا مصمتًا -، فهو شكل من أشكال اللاعقلانية المادية التي تأخذ شكل ثورة ضد العقلانية المادية.

ويتوجه الفكر توجهًا عمليًا وحادًا، لا يكترث بالكليات والمبادئ والماهيات والجواهر، وإنما يهتم بالإجراءات وتحقيق الأهداف (أي أنه يصبح فكراً برجماتيًا). وينصبُّ الاهتمام على الوسائل دون الغايات، ويتضخم الاهتمام بالمنهج والإجراءات والبنية، دون المضمون أو المحتوى أو المعنى، وهنا لا يصبح همّ الفلسفة البحث عن الحقيقة الكلية (فهذا سيتكفل به العلم الطبيعي)، وإنما تحديد معنى الكلمات والمفاهيم وتعريفها في ضوء المعرفة العلمية، كما يصبح من أهدافها أيضًا الحرب ضد الميتافيزيقا وضد الحقيقة الكلية، بل وضد الفلسفة ذاتها!. ورغم هذا التفكيك، يظل النموذج العلماني المادي الشامل محتفظًا بتماسكه ووحدته وصلابته، من خلال مرجعيته النهائية المادية الكامنة فيه (الطبيعة/ المادة).

٢ ـ ويمكن الحديث عن العلمنة الشاملة للمنظومة المعرفية على النحو التالي :

(أ) يصبح الإنسان مقياس كل شيء، وتصبح ذاته التي تنعكس عليها المعطيات المادية وحدها مصدرَ المعرفة.

(ب) لا يغدو هدف المعرفة فهم الكون بهدف التوازن مع الذات أو التواصل مع الآخر (معرفة المحبين، أي معرفة الإنسان الذي يخرج من ذاته ويتجاوزها ليصل للآخر)، فالمعرفة ـ في ظل هذه العلمنة الشاملة ـ قوة، تهدف إلى فهم العالم والإنسان بهدف السيطرة عليهما والتحكم فيهما وتوظيفهما لصالح من حصل على المعرفة (المعرفة الإمبريالية).

(جـ) تأخذ المعرفة شكل شواهد مادية وتفاصيل دقيقة، مصدرها الحواس التي تتلقى الإشارات المادية من العالم الخارجي، فتنطبع على العقل وتتراكم هناك بشكل آلي لا دخل للإنسان فيه. وتصبح مهمة الإنسان اكتشاف القوانين المادية الرياضية الآلية الكامنة وراء عملية التراكم هذه. فمُستقَر الحقيقة في المجردات الرياضية اللاإنسانية العامة التي يجدر بالإنسان قبولها والإلمام بها والإذعان لها، وصياغة ذاته ومجتمعه وفق هديها.

(د) يدرك الإنسان ذاته بالطريقة نفسها، ويصبح مثل الأشياء والشواهد المادية المكتفية بذاتها. وحينما يصبح الإنسان جزءًا من الطبيعة، فإنه يلتحم بالمجردات اللاإنسانية التي تتجاوز ما هو إنساني ويذعن لها.

(هـ) يمكن توظيف المعرفة في خدمة هدف معيَّن يحدده العلم المادي الصارم المنفصل عن القيم والغايات، أو يحدده القائمون على الدولة بمساعدة اللجان الفنية المتخصصة والأجهزة البيروقراطية اللاشخصية.

(و) كان التصور (أو الوَهَم السائد) أن المجهول سيصبح معلومًا بالتدريج (فهو مرحلة مؤقتة سيتم تجاوزها حتمًا)، وهو ما يعني أن اتساع نطاق المعلوم سيؤدي إلى تقلُّص نطاق المجهول، إلى أن نصل إلى نهاية التاريخ، حين تتحقق المعرفة الكاملة (الغُنوص) ويخضع كل شيء للقياس، ويُردَّ كل شيء إلى قوانين المادة النهائية، ويصبح المقدَّس ماديًا والمادي مقدَّسًا، وتتم الهيمنة

على الكون (وضمن ذلك الإنسان) في اللحظة نفسها التي يكتمل فيها معرفة الإنسان لقوانين الضرورة.

ويُلاحَظ أن المعرفة هنا تتأرجح بين إدراك الشيء المادي المغرق في الخصوصية (الذات المدركة والشواهد المادية المباشرة)، وبين الشيء العام الموغل في عموميته (الحقيقة الرياضية المجردة)، وما يجمعهما هو إنكار الإنسان المتجاوز للطبيعة/ المادة.

ومهما كان الإدراك (الحقائق المادية الملموسة الخاصة المحسوسة، أو الحقيقة اللاإنسانية المجردة: التمركز حول الذات أو ذوبانها)، فإن عملية الإدراك لا تعترف بأية قيمة خاصة للإنسان أو بأية مركزية له. فالإدراك يتم بشكل مادي علمي موضوعي محايد، يستبعد فكرة القيمة والهَرَمية والتراتبية والخصوصية ومركزية الإنسان.

٣ـ تتم العلمنة الشاملة للنظرية الأخلاقية بحيث تدور داخل إطار القانون الطبيعي المادي، الذي يوحِّد الإنسان والطبيعة ولا يقبل أية مرجعية غير مادية متجاوزة. فإذا كانت الطبيعة تخلو من قيم مطلقة دينية أو إنسانية متجاوزة لقوانين الطبيعة، فإنه لابد وأن يكون الوضع كذلك بالنسبة للإنسان. ومن ثَمَّ، يظهر الإنسان الطبيعي الذي هو مجموعة من الدوافع البيولوجية (التي تتحكم فيه). وإن بقيت قيم في عالمه، فمن المؤكد أنها ستكون قيمًا مادية عامة مثل المنفعة والبقاء (أي ما يحافظ على البقاء المادي للكائن)، أو مثل الإشباع واللذة والتطور، وكلها قيم يمكن إخضاعها للقياس، وتتسم بأنها لا تتجاوز الكائن الطبيعي المادي وإنما كامنة فيه، ولا تشير إلى أي شيء خارج المحيط المادي.

ولأن الواقع هو ما يجرده العلم من تجربتنا الحسية أو المادية، ولا يوجد أي شيء وراء الواقع المادي، فإنه يغدو من قبيل التخريف القول بوجود شيء خارج هذه العملية. والخير والشر، بالتالي، ليسا وصفًا لمقولات مطلقة أو شبه مطلقة متجاوزة للدوافع المادية للبشر، وإنما هما وصف لسلوك بعض الناس واستجاباتهم الفردية الخاصة لتجارب مختلفة خاصة بهم. وما هو خير هو ما اتفقت الجماعة على تصنيفه كذلك، والشر لا يختلف عن الخير في هذا. فالأخلاق مسألة اتفاق شائع

وعرف سائد. ويشيع الإيمان بأن كل القيم الأخلاقية نسبية، ولذا، فهي خاضعة تمامًا للتفاوض.

وتصبح أهم القيم طُرًّا هي اتساع الأفق والحساسية تجاه الآخر، فكلتا القيمتين نتاج النسبية، ويشجعان المقدرة على قبول الجديد وغير المألوف والسباحة مع التيار، مهما كان اتجاهه ـ بسبب غياب إطار أخلاقي متجاوز ـ، ومن هنا يظهر ما يمكن تسميته «أخلاقيات الإجراءات والصيرورة» حيث يصبح الالتزام الأساسي المحايد هو الالتزام بكيفية الأداء ومعدل الكفاءة وطريقة التنفيذ (السؤال: كيف؟)، بغض النظر عن كون الأهداف والغايات والقيم الحاكمة أخلاقية أم غير أخلاقية، إنسانية أم معادية للإنسان والكون (السؤال: لماذا؟).

ولكن مع هذا تظهر المنظومة الداروينية باعتبارها المنظومة الأخلاقية الوحيدة الممكنة «الواقعية». ومن ثَمَّ، لا تصبح آلية حركة المجتمع التراحم بين أعضاء الجماعة ـ كما يتوهم البعض ـ، وإنما التنافس حتى النهاية بين الأفراد، فحرية المنافسة هي الوضع الطبيعي للإنسان الطبيعي، والمنافسة تؤدي إلى الكفاءة وتعظيم الإنتاج واستئصال من ليس كفئًا من خلال عملية (آلية أو عضوية) طبيعية. ويصبح حب الذات الدافع الأكبر الذي يعبِّر عن نفسه في شكلين متناقضين: أخلاقيات الأقوياء النيتشوية، حيث تصبح إرادة القوة (الداروينية ـ النيتشوية) القيمة الأخلاقية المطلقة، فهي تعبير عن أن الكائن أصبح مرجعية ذاته، وأن أخلاقياته كامنة فيه، نابعة منه، عائدة عليه (هو) بالمنفعة أو اللذة أو البقاء، فهو الذي يفرض الأمر الواقع الذي يخدم صالحه. أما الضعفاء فهم أيضًا يبحثون عن البقاء، ويمكنهم تحقيقه من خلال التكيف البرجماتي والإذعان للأمر الواقع، فهذا الإذعان هو الذي يحقق صالحهم.

٤ ـ وتأخذ العلمنة الشاملة للعلوم شكل «تحريرها» من القيم والغائيات الدينية (بعد تهميش الإله)، حيث يصبح العلم موضع الحلول، مرجعية ذاته، مكتفيًا بذاته، فهو مقولة مطلقة. ويؤدي هذا إلى افتراض أن الإله خَلَق العالم من مادة محض، وقرر تسييره حسب قوانين طبيعية مطردة كامنة فيه، ثم تركه وشأنَه يدور كالآلة، فالعالم كالساعة والإله صانعها. الأمر الذي يعني تهميش الإله، واختفاء

الغرض والغاية في العالم (الرؤية الآلية العقلانية والذرية الصلبة للكون). ثم يُفترض أن المادة المنفصلة عن القيم والغائيات الإنسانية هي الحقيقة الواحدة، وأن كل الحوادث من أي نوع لا تخرج عن كونها حركة للمادة لا غرض لها، وأن علاقة الأسباب بالنتائج علاقة رياضية مباشرة، يستطيع الإنسان من خلال عقله وحواسه التوصل إليها، الأمر الذي يطرح إمكان التحكم الإنساني الكامل (الرؤية الآلية الإلحادية للكون). ومن ثَمَّ يُستبعد الإنسانُ نفسه، وتُنكَر مركزيتُه، وتسري عليه القوانين الآلية المادية، وتظهر العلوم البيولوجية ومعها الافتراض بأن العالم مادة، ولكنها مادة حيوية تحوي داخلها مقومات نموها وقوانين حركتها وتطوُّرها، ويشبَّه العالم هنا بالكائن الحي (الرؤية العضوية الإلحادية للكون).

وتظهر «علوم إنسانية» جديدة تستبعد الإنسان. فعلم النفس يستبعد النفس، ويحاول المعالج النفسي (بالإنجليزية: ثيرابست therapist) أن يحل محل الكاهن، كما يحاول هذا العلم الجديد أن يقدِّم نفسه باعتباره الحلَّ الناجع لكل مشكلات الإنسان الناجمة عن وجوده في العصر الحديث. وترتبط بهذا العلم الجديد علوم أخرى مثل علم النفس الصناعي وعلم النفس الإداري وعلم النفس السلوكي . . . إلخ، وتهدف كلها إلى حوسلة الإنسان وتوظيفه على أحسن وجه ممكن. كما يظهر ـ على سبيل المثال ـ علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) الذي يحوِّل المجتمع الإنساني إلى عمليات رياضية مضبوطة وأنماط كونية موجودة مسبقًا. وتميل العلوم نحو «الدقة» الرياضية الكمية وتظهر العلوم الدقيقة، وتصبح العلوم الطبيعية (باعتبارها «أدق العلوم» لاعتمادها على المعادلات الرياضية) حُلْمَ كل العلوم (ويظهر، ثم يسود، مفهوم وحدة [أي واحدية] العلوم).

ثم نصل إلى عالم ذَريٍّ سائل لا توجد فيه سببية أو استمرارية وتتحكم فيه الصدفة وقوانين عدم التحدد (الرؤية الذرية السائلة الإلحادية للكون). ولكن، ومهما كان مضمون الرؤية، فإن الإنسان يصبح جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة (الآلية أو العضوية أو الذرية) التي لا غرض لها، وهي رؤية لا تمنح الإنسان مكانة خاصة فيها. وهنا تصبح العلوم محايدة تمامًا، منفصلة عن القيمة، غير مكترثة بالإنسان، مشغولة بالتراكم المعلوماتي بهدف التحكم في العالم. وبالتالي يُحكَم على مدى نجاح العلم أو إخفاقه بمقدار ما يحققه من أهداف علمية محض (مراكمة المعلومات ـ

إجراء التجارب «العلمية» الناجحة)، وتحاول كل العلوم بأقصى جهدها تفسير سر الإنسان والتنبؤ بسلوكه، وهو ما يؤدي إلى تَزايُد التحكم فيه باعتباره جزءاً من الطبيعة وشيئًا بين الأشياء.

ن ـ وتتم العلمنة الشاملة لرؤية الإنسان للتاريخ بحيث يصبح التاريخ موضع الحلول، مرجعية ذاته، مكتفيًا بذاته، يشرح نفسه بنفسه، فهو تعبير عن فكرة مطلقة ما، إنسانية أو مادية، كامنة داخله، حالّة فيه (التقدم ـ الطبقة العاملة ـ روح التاريخ ـ عبقرية الأمة ـ الذات القومية ـ الصراع الطبقي ـ علاقات الإنتاج ـ تطوّر التكنولوجيا). وهي فكرة يستطيع الإنسان إدراكها، بل وتوظيف معرفته بها للتحكم في مسار التاريخ. كما يتم تعيين نقطة داخل التاريخ تتحقق فيها هذه الفكرة. ويصل التاريخ، باعتباره مقولة مطلقة، إلى نهايته حين يتحقق المطلق الكامن فيه، وتتحد الذاتُ بالموضوع، والطبيعةُ بالتاريخ، والمطلقُ بالنسبي.

ويمكن أن يأخذ التاريخ شكل خط مستقيم صُلب تدفعه الحتميات التاريخية بلا هوادة وبدون اكتراث بالإنسان. كما يمكن أن يصبح التاريخ بلا هدف، إذ يكتشف الإنسان استحالة وجود مطلق كامن في المادة. ولذا، يأخذ التاريخ شكل دوائر متكررة عبثية (مثل العَوْد الأبدي عند نيتشه)، أو يكون مجرد حقائق متناثرة لا يربطها رابط ولا توجد وراءها أية غاية ـ يسميه أنصار ما بعد الحداثة «القصة الصغيرة» (بالإنجليزية: سمول ناراتيف small narrative). في مقابل التاريخ الذي له هدف وغاية ويوجد وراءه نمط، ولكن لا تتحكم فيه الصدفة العمياء ويسميه دعاة ما بعد الحداثة «القصة العظمى» (بالإنجليزية: جراند ناراتيف grand narrative)ـ. ولكن الرؤية الدائرية العبثية للتاريخ تؤدي في واقع الأمر إلى إلغاء عنصر الزمن وفكرة التاريخ ذاتها كمفهوم كلي، ومن ثَمَّ فهي تؤدي إلى إلغاء فكرة الإنسان ككيان متميِّز عن الطبيعة متجاوز لها.

وتظهر أيضًا علمنة التاريخ في الاهتمام الشديد بـ «الأنتيكة» وبالآثار القديمة، حيث تصبح موضع قداسة وربما تأليه ـ من قبَل الإنسان الحديث الذي فَقَد المقدَّس تمامًا. و«الأنتيكة» جزء من الماضي تم عزله تمامًا عن سياقه الاجتماعي والحضاري والإنساني، بحيث يتحول إلى شيء مقدَّس أو شبه مقدَّس يمسك به الإنسان فيكون

بالتالي ممسكًا بقطعة من القداسة! (ولنا أن نلاحظ أن العالم الغربي لا يعارض الإسلام والتراث بهذه الرؤية، فهو على استعداد كامل لتقبُّلهما طالما ظلا أنتيكة، وليس ماضيًا حيًا له أصداؤه في الواقع المعاصر، يهدي أصحابه سواء السبيل، أو على الأقل يعطيهم مؤشرات على الاتجاه).

كما تظهر الرؤية التاريخانية (بالإنجليزية: هيستوريسيست historicist) التي تؤكد زمنية كل الظواهر والقيم، أي أن كل شيء (وضمن ذلك الإنسان والقيم) يزول مع مرور الأيام وتظهر قيم أخرى وتظهر طبيعة بشرية جديدة. ويمكن القول بأن الرؤية التاريخانية تؤكد زمنية الطبيعة البشرية، وبالتالي تقضي على الإنسان كمرجعية نهائية وكائن متجاوز للطبيعة/ المادة.

وتأخذ علمنة التاريخ في العالم الثالث شكل تزايد الاهتمام بالتاريخ الغربي ووقائعه المختلفة وافتراض المركزية الأوروبية (بالإنجليزية: إيرو سنتريستي Euro-centricity)، بحيث ينشأ المرء وهو يعرف كل شيء عن التاريخ «المشرِّف» للثورة الفرنسية، ولكنه لا يعرف شيئًا عن إنجازات الدولة العثمانية (على سبيل المثال). بل تُعاد صياغة التاريخ نفسه بحيث يُنظَر إليه من خلال نموذج أحادي الخط قمته الحضارة الغربية وتحقُّقه في التاريخ الأوربي. ويتم استيراد مقولات التاريخ الغربي وتطبيقها على كل تواريخ العالم، باعتبارها مقولات «علمية وعالمية» (ويتضح هذا بشكل متبلور في الفكر الماركسي. ولكن الفكر الليبرالي ليس بريئًا تمامًا منها، ابتداءً من كونت ودوركهايم وانتهاءً بهانتنجتون وفوكوياما).

٦ ـ ويمكن أيضًا الحديث عن العلمنة الشاملة للغة وفلسفة اللغة (التي أصبحت، بالمناسبة، من أهم المباحث في الحضارة الغربية). ونلاحظ هنا الاستقطاب المعتاد الناجم عن عمليات العلمنة، فهناك الدعوة إلى ترشيد اللغة تمامًا وهي دعوة تأخذ شكل استبعاد كل اللهجات واللغات غير القومية، كما أن هناك اتجاهًا نحو استبعاد اللغة المجازية والمحسنات اللفظية، والتوصل إلى لغة رشيدة تقترب من لغة الجبر والرياضة. وتتوثق علاقة الدالّ بالمدلول، بحيث يصبح المجال الدلالي محددًا تمامًا، وتنشأ علاقة صلبة بين الدالّ والمدلول.

ومن مظاهر علمنة اللغة، محاولة الوصول إلى لغة محايدة للتعبير عن الأمور

الإنسانية لاستبعاد ما هو أخلاقي وغائيٍّ ومركب واجتماعي. فالشذوذ الجنسي يصبح «المَيْل الجنسي» (بالإنجليزية: سكشوال بريفرنس sexual preference)، والبَغيّ تصبح «عاملة جنس» (بالإنجليزية: سكس وركر sex worker)، واستخدام العنف يُسمَّى «موازين القوى»، والإذعان للعنف يصبح «الواقعية» و«المرونة» و«المقدرة على التكيف». . وهكذا.

ولكن هناك ردَّ فعل واتجاهًا نحو اللغة الذاتية (الخاصة إلى أقصى حد) واستخدام الرموز الخاصة والتطابق بين الدال والمدلول وظهور لغة أيقونية. وتصل فلسفة اللغة في عصر ما بعد الحداثة إلى قمة التفكيك والتفكك حينما ينفصل الدال عن المدلول، وندخل عالم رقص الدوالّ (عبارة دريدا) أو رقص القلم (عبارة نيتشه) وعالم السيولة، حيث لا تصلح اللغة كأداة للتواصل.

وتأخذ علمنة اللغة شكل إسقاط المعيارية، فلا يوجد إنجليزي قياسي (بالإنجليزية: ستاندارد إنجلش standard English)، فما يوجد هو ما يتحدث به الأفراد بالفعل بغضّ النظر عن بنية اللغة ومقاييسها. ويظهر «الكلام» الفعلي، ومن هنا ظهر «الهنجلش Henglish» الذي ينطقه الهنود الذين يتحدثون الإنجليزية، كما ظهر «الإبونيكس Ebonics» وهي الإنجليزية كما ينطقها الأفريقيون الأمريكيون. وفي العالم العربي تأخذ علمنة اللغة شكل إحلال العاميات التي لا تراث لها ولا ذاكرة محل الفصحى ـ مستودع التراث والذاكرة التاريخية ـ.

العلمنة الشاملة للإعلام والأحلام

١ ـ الإعلام من أهم آليات نشر النموذج العلماني، ويتم هذا من خلال عدة قنوات. فعالم الإنسان المركب يتحول إلى ذرات متناثرة تتحرك بلا هدف ولا غاية، في حيز لا زمان فيه ولا إنسان ولا مرجعيات متجاوزة. فتتحول الأخبار (على سبيل المثال) إلى حقائق متناثرة لا يربطها رابط، توجد خارج التاريخ، وتصبح مصدر تسلية أساسية (محطة السي إن إن «CNN» مثل جيد على ذلك)، ومن هنا تظهر حاجة ملحة لاستهلاك الأخبار فور حدوثها وقبل تبلورها (وهذه وظيفة محطات الأخبار التي تذيع الأخبار طوال الوقت)، فهي تسلية واستجابةٌ لرغبة

الإشباع الفوري. ونحن هنا نتحدث عن «أخبار فورية» (بالإنجليزية: إنستانت نيوز instant news) تمامًا كما نتحدث عن «قهوة فورية» (بالإنجليزية: إنستانت كوفي instant coffee)، وعن «جنس فوري أو عَرَضي» (بالإنجليزية: إنستانت أو كاجوال سكس instant or casual sex). وتتحول لغة الصحف إلى لغة برقية توصِّل الحقائق المتناثرة دون تعليق أو تقييم. ويتحدث المذيعون بسرعة غير إنسانية، وتصبح القيمة الكبرى هي رصد الأحداث رصدًا مجردًا، وتتركز الكفاءة في توصيل أكبر «كم» من الأخبار في أقصر وقت ممكن (أما التحليل المتأني الذي يفسر الأخبار ويحللها فلا مكان له). ومن هنا يتم اعتماد المذيعة الحسناء، ذات الجاذبية الجنسية، بدلاً من المذيع الأب، موضع الثقة والاحترام.

وتظهر صحف الجرائم التي تقبل المرجعية الأخلاقية المادية، فتجعل عالم الجريمة عالمًا مسليًا جدًا عن طريق فصل الجريمة عما هو أخلاقي أو ديني أو إنساني، بحيث تَبرُز الجريمة كمجرد حدث هدفه الأوحد إشباع رغبة القراء في رؤية العنف وتتبع قصصه. ثم تظهر صحافة النجوم التي تحوِّل فضائح الحياة الخاصة للنجوم إلى شيء مسلٍّ (عن طريق فصل الفضيحة عن القيم الإنسانية). وتظهر مجلات كاملة مهمتها تزويد الجمهور بآخر الأخبار «المسلية» عن فضائح النجوم وزيجاتهم وطلاقهم ومغامراتهم وصورهم العارية وغير العارية، وهذه عملية حوسلة تعاقدية كاملة. ثم يتم ترويج مثل هذه المجلات، إلى أن تصبح حياة الفضائح والأضواء حلم كل فتى وفتاة، وتحل أنوار النجوم محل نور الإله في بداية الأمر، ثم محل نور العقل في نهاية المطاف (فالنجمة الحسناء تدير الرءوس!).

ويمكن أن نسمي كل هذا «تطبيع الإباحية والعنف»، وهي عملية شاملة تقوم بها الصحافة والتليفزيون والسينما من أجل تحييد الإباحية والعنف بحيث تصبح أمرًا طبيعيًا عاديًا (وهذا أمر طبيعي ومتوقَّع طالما كانت المرجعية النهائية طبيعية مادية). وهناك برامج في التليفزيونات الغربية يتحدث أثناءها البشر عن أخص خصوصياتهم وكأنها جزء من رقعة الحياة العامة، ومن ثَمَّ يصبح الجواني برانيًا، وتصبح الأعماق سطحًا أملس لامعًا، ويصبح شيئًا (ظريفًا) بين الأشياء المادية الطبيعية، ليست له أية أبعاد ولا يتسم بأي تركيب.

والإعلانات التليفزيونية تُعدُّ من أهم آليات علمنة الإنسان من الداخل، فهي التي تصنع له صورة محددة وتروج لها، فالإنسان الذي يظهر فيها إنسان اقتصادي أو جسماني يُعرَّف في ضوء رغباته الاقتصادية والجسدية، وهو متحد بالسلعة، باحث أزلي عن المنفعة والمتعة. وتوظَّف الغرائز الجنسية في دفع الإنسان لمزيد من الاستهلاك، فالرغبة الجنسية ترتبط بشكل عضوي بالرغبة والاستهلاك ويتم توحيدهما. والإنسان في الإعلانات لا يكتسب هُويته من انتمائه الوطني أو مواقفه الأخلاقية، وإنما من نمطه الاستهلاكي (سيارته الفارهة ـ منزله الفاخر ـ جاذبيته الجنسية). وهو إنسان يضيق بالسلع التي يشتريها، ولذا، فهو لا يكف عن استهلاك السلع والنساء والأغاني والسيارات! (من الطريف أن الجميع يعرفون تمامًا أن الإعلانات أكاذيب يتم تغليفها بكفاءة ولا يصدقها أحد، ومع هذا يتأثر بها الجميع ويتبعونها!).

ولأن إنسان الإعلانات إنسان مادي أحادي البُعد، فإن مشكلاته هي الأخرى مادية أحادية البُعد، تُحل إما عن طريق الصابون أو المبيدات أو أية سلعة يتم الترويج لها (أي أن حلولها مادية نسبية). ونهاية «قصة» الإعلانات دائمًا نهاية مادية سعيدة، فالمرأة التي تغتسل بصابون كذا تصبح جديدة ومحط رغبة الجميع، والمرأة التي تغسل غسيلها بمسحوق كذا تصل إلى قمة البياض والسعادة الزوجية، والشاب الذي يستخدم صابون حلاقة كذا أو عطر كذا يصبح سحره لا يُقاوم، ومن يشرب شاي كذا فإنه يدخل الفردوس الأرضي وتغمره السعادة الكاملة!

٢ ـ ويمكن الحديث عن علمنة الأحلام والرغبات، أي علمنة الإنسان من الداخل، بحيث يستبطن المرء المنظومات العلمانية المعرفية والأخلاقية والمرجعية المادية النهائية، ويقبل الصور المثالية التي رُسمت له ويتحد معها، فيسلك حسب قواعدها بدون تفكير، ويحلم بها أثناء نومه ويتطلع إليها في لحظات استيقاظه. ووسائل الإعلام تبين للإنسان أن السعادة أمر نسبي تمامًا، ولكنها تبث في وجدانه أنه قادر على تحقيقها من خلال نمط استهلاكي معيَّن، وأنه لا يمكنه إرجاء استهلاك السلع بأية حال (فهي مطالب مادية ملحة. ومن ثَمَّ، فإن الإرجاء يؤدي إلى مشكلات نفسية وخيمة!).

وتتم علمنة الأحلام والرغبات من خلال إشاعة مجموعة من الصور المجازية التي تجسِّد رؤية معينة للعالم، وتدور كلها في إطار المرجعية النهائية المادية، فيُروَّج لفكرة أن العالم آلة، وأنه دقيق كالساعة، وأن الحاسوب هو المثل الأعلى لحياة الإنسان. وتشاع فكرة أن العالم كالكيان العضوي، وسواء أكان كالآلة أو النبات فهو مكتف بذاته. ومن أهم الصور التي تُشاع، شخصيات سينمائية مثل طرزان والكاوبوي ورامبو وجيمس بوند وتوم وجيري، وهي شخصيات تجسد المرجعية الأخلاقية المادية ومنطق القوة المحض، وتقوم بعملية تطبيع للعنف الدارويني. والمنطق الكامن في جميع الحالات هو القوة (اللوجوس العلماني الأكبر)، ولكن القوة في حالة بوند وتوم وجيري تختلط بالدهاء والذكاء الشديد وحسن الإدارة وخفة الدم، ومع هذا فلا علاقة لها ـ في جميع الأحوال ـ بأية منظومات قيمية. وإذا كان الصراع يتم حسمه في حالة رامبو والآخرين بالقوة المحض (أحيانًا القوة غير الطبيعية)، فهو في حالة بوند وتوم وجيري يتم حسمه بطريقة أكثر تركيبًا وظرفًا.

وأفلام رعاة البقر (بالإنجليزية: كاوبوي cowboy) المسماة «ويسترن western» تقوم بعلمنة الوجدان بشكل كامل. فبطل الفيلم هو الرائد (بالإنجليزية: بايونير pi- oneer)، الرجل الأبيض الذي يذهب إلى البَرِّية (أرض بلا شعب) ليكتشفها ويفتحها ويستقر فيها وليس في يده سوى مسدسه الذي يستخدمه «لتطهير» الأرض من سكانها الأصليين. وكلنا يعرف المنظر الشهير، حين يقف اثنان من رعاة البقر في لحظة المواجهة التي يفوز فيها «الأسرع» وصولاً إلى مسدسه من غير التفات إلى أية قيم. إن هذا المنظر الذي انطبع في مخيلتنا منذ نعومة أظافرنا، يعلمنا كلَّ أسس الداروينية الاجتماعية: أن الصراع من أجل البقاء سنة الحياة، وأن البقاء لا يُكتَب إلا للأصلح (أي الأقوى أو الأسرع أو الأكثر دهاءً ومكرًا)، وهي مجموعة من الصفات التي لا علاقة لها بأية منظومة قيمية، دينية كانت أم أخلاقية أم إنسانية. ثم يظهر الهنود الأشرار ـ أصحاب الأرض الأصليون ـ، هؤلاء «الإرهابيون» الذين لا يتركون الكاوبوي وشأنه كي يرعى أبقاره ويبني مزرعته (أي مستوطنته) على أرضهم وأرض أجدادهم، بل أحيانًا نجدهم يختطفون حبيبته البيضاء البريئة عنوة، دون سبب «واضح»! وعادةً ما يقوم الكاوبوي بحَصدهم حَصداً برصاصه دفاعًا عن

«مزرعته» الشاسعة الثرية، وعن عرض فتاته البيضاء البريئة، وعن حقوقه (وحقوقها) المطلقة. نستمتع بكل هذا دون أن ندرك أن الكاوبوي هو في واقع الأمر الرائد الصهيوني (الحالوتس)، وأنه الإنسان الأبيض الإمبريالي (الاستعماري الاستيطاني الإحلالي) الذي نَهَب ديارنا وثرواتنا وأذلنا، وأن الهنود (الذين تتم إبادتهم) هم نحن، العرب والفلسطينيين، وأن البَرِّية هي، في واقع الأمر، العالم الثالث بأسره، أرض بلا شعب، أو شعب ينظر إليه الإنسان الغربي من خلال رؤيته العلمانية الإمبريالية الشاملة باعتباره مادة استعمالية يمكنه أن يحوسلها لصالحه. وهكذا نستوعب الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة، بلا وعي ولا إدراك من جانبنا، فقد جاءتنا مغلفة تغليفًا أنيقًا، جزءًا عضويًا كامنًا في بنية فيلم لذيذ مسلٍّ!

ومن أهم الآليات الأخرى لعلمنة الرغبات والأحلام، بطلات الجنس ـ أو ملكات الإغراء الجنسي (بالإنجليزية: سكس كوينز sex queens) ـ، وهن إناث يصبحن جسداً محضًا (تمامًا مثل رامبو، فهو أيضًا جسد محض لا علاقة له بالخير أو الشر): مارلين مونرو، وبرجيت باردو، ومادونًا ـ التي تصرح في إحدى أغنياتها أنها تعيش في عالم مادي، ولذا، فهي فتاة مادية ـ. وبإمكان المرء أن يفكر في مسلسل «الجريء والجميلة» حيث يصبح العالم مسطحًا أملسَ جميلاً لا عمق له (مثل عارضات الأزياء)، وحيث يصبح هدف الحياة تحقيق اللذات الجنسية دون مراعاة لأية قيم متجاوزة!

٣ ـ والمحصلة النهائية لعلمنة الرؤية والأفكار والأحلام هي ظهور الفرد صاحب السيادة الكاملة، مرجعية ذاته، والهدف من الوجود بالنسبة له تحقيق النفع الشخصي وتعظيم المتعة وزيادة اللذة. فهو إما إنسان اقتصادي أو إنسان جسماني أو خليط منهما، وهو في جميع الأحوال إنسان طبيعي/ مادي، «اللوجوس» المكتفي بذاته، موضع الحلول. ويُلاحَظ أن علمنة الأسرة هي من أهم الآليات التي تُستخدَم «لتحرير» الفرد من المجتمع التقليدي، وفي نهاية الأمر من المجتمع ككل (ومن هنا ندرك حقيقة المؤتمرات «الدولية» التي لا تنتهي عن المرأة وعن تحديد النسل، ومن هنا أيضًا نفهم حركة «تحرير» المرأة التي تهدف إلى «تفكيك» الأسرة و«تحرير» المرأة من أدوارها التقليدية مثل «الأمومة»، وهي أدوار ترى حركة التمركز حول الأنثى أن المرأة «سجينة» فيها ـ وقد خصصنا لعرض ذلك فصلاً في المجلد الأول من هذا الكتاب).

وتتلقف وسائل الإعلام الشرسة هذا الفرد الحر المستقل عن الأسرة وعن أية منظومات قيمية (فهو إنسان نسبي، حركي، واسع الأفق، لا يؤمن بأية مطلقات أو مرجعيات متجاوزة، ويعرف أن ما يحدد سلوكه ليس اختياره الحر، وإنما المرجعيات المادية النهائية المختلفة، والعناصر الوراثية الحتمية الكامنة داخله، أو العناصر الاجتماعية الحتمية الكامنة خارجه، في بيئته الاجتماعية)، وتهجم عليه الإعلانات والثقافة الإعلامية لتعمق إدراكه لذاته كشخص يدور حول أحلامه ورغباته ومصالحه وملذاته وحسب، إلى أن يصبح غير قادر على إرجاء إشباع رغباته، فهو يعيش في «الآن وهنا»، دون ذاكرة ودون وعي بالماضي والمستقبل.

ولكن أحلامه ورغباته ومصالحه (وهنا تكمن المفارقة!) أحلام ورغبات ومصالح لا شخصية، ولا علاقة لها بعالمه الداخلي، فقد قام المختصون بدراستها وفحصها وإعدادها وإشاعتها وفرضها، حتى استبطنها الإنسان إلى أن أصبح شخصية نمطية وظيفية يسهل استيعابها وتوظيفها دون أية مقاومة من الداخل، ويمكن التنبؤ بسلوكها ورغباتها (وبخاصة الاستهلاكية). وفي هذا الإطار، يظهر ما نسميه صناعات اللذة التي تهدف إلى القضاء على الإنسان الداخلي، حتى يمكن تطويقه وتطويعه ودمجه في المنظومة العامة والمرجعيات المادية. ويتم رصد الفرد باعتباره وحدة مادية عامة يمكن توظيفها لتعظيم ربح قطاع اللذة أو توظيفها لصالح الدولة كما أسلفنا.

ومن أشكال علمنة الفرد والشخصية التوجه الحاد نحو الإنجاز والنجاح والآخر والخارج (بالإنجليزية: أذر دايركتد other directed)، وتَراجُع التجارب التأملية والجمالية، بحيث يصبح الإنسان شخصية حركية جداً قادرة على تغيير قيمها وولاءاتها بعد إشعار قصير، فهو إنسان تم ترشيده تمامًا من الداخل والخارج، وتم قمع كل الاتجاهات غير الرشيدة (مثل التلقائية والدفء) داخله، حتى لا يعوقه شيء عن تحركه الدائم والسريع وعن توظيف ذاته. وقد أشرنا من قبل إلى دور الدولة المطلقة (ذات السيادة) في توجيه الفرد وتحويله إلى مواطن مرشَّد تمامًا.

الفصل السادس
علمنة المجالات الاجتماعية والإنسانية المختلفة

بعد أن تناولنا عمليات العلمنة الشاملة للرؤية، يمكننا تناول عمليات العلمنة الشاملة للمجالات الاجتماعية والإنسانية المختلفة. وسنحاول قدر استطاعتنا أن نتناول كل مجال حسب الترتيب التاريخي لعلمنته في الغرب. وقد سبق أن لمسنا بعض جوانب العلمنة في المجال السياسي والاقتصادي. ولكننا هنا سنتوسع في تناول علمنة هذه المجالات نظرًا لأهميتها من الناحية التاريخية، ثم نتناول علمنة الأقليات والقانون والفنون التشكيلية والمعمار والأدب والإعلام والتعليم والإيقاع الاجتماعي والعمل والوظائف والملابس والطعام والأسرة والفرد والزواج وحفلات الزفاف والهدايا والمرأة والجسد والجنس وقطاع اللذة وأوقات الفراغ والرياضة والأحلام والسلوك. . والجريمة. ويجب أن نتذكر أن النمط الذي بيناه في فصل سابق (استبعاد الإنسانية المركبة المتجاوزة من خلال تأكيد المرجعية النهائية الواحِدية المادية، أو من خلال ذوبانها في الطبيعة) هو النمط الكامن وراء معظم، إن لم يكن كل هذه العمليات (التي هي في جوهرها تَزايُد معدلات الحلول).

العلمنة الشاملة للاقتصاد والسياسة والقانون والتعليم

١ ـ يتبدَّى نموذج العلمنة بشكل متبلور في المجال الاقتصادي (ولعله أول المجالات التي تمت علمنتها في الغرب في نهاية العصور الوسطى، وقبل فصل الدين عن الدولة). إذ «يتحرر» النشاط الاقتصادي تمامًا من أية أعباء أخلاقية، ومن أية مرجعية أو غائية إنسانية أو دينية. بحيث يصبح الاقتصاد هو نفسه موضع الحلول

والكمون، يحوي داخله معياريته وغائيته وكل ما يكفي لتفسيره، وتظهر جيوب اقتصادية «مستقلة» الهدف منها الإنتاج والربح وحسب، وليس إشباع الرغبات الإنسانية، وهي جيوب «متحررة» من كل الأعباء الدينية أو الأخلاقية أو الإنسانية. ويتم الحكم على عالم الاقتصاد، في هذه الحالة، بمعيار مدى تحقيقه للأهداف الاقتصادية، ويُشير عالَم الاقتصاد إلى ذاته. وبذلك يتحوّل الإنسان من كونه غاية ومرجعية تتحرك داخل حيزها الإنساني ليصبح مجرد آلة أو وسيلة حين يتحرك داخل الحيز الاقتصادي.

وبدلاً من الاقتصاد التقليدي (الطبيعي) حيث يتم الإنتاج أساسًا من أجل إشباع الحاجات الإنسانية، وتكون العمليات الاقتصادية خاضعة للقيم الأخلاقية والدينية، وتسود مفاهيم مثل مفهوم السعر العادل (وتسود كذلك قيم إنسانية أخرى مثل الطمع والجشع).. بدلاً من ذلك، يظهر الاقتصاد الرشيد الذي لا يقبل أية مرجعية سوى المرجعية النهائية المادية (وهي في هذه الحالة المرجعية الاقتصادية المحض، المنفصلة عن القيم، أخلاقية كانت أم إنسانية أم دينية) حيث يتم الإنتاج من أجل تحقيق الربح الذي لا يكون خاضعًا إلا لقوانين العرض والطلب واليد الخفية الكامنة في المادة الاقتصادية وهي تحركه وتضمن استمرار حركته واتزانه، ولا تنتظمه أية قيم أخلاقية أو إنسانية (سلبية كانت أم إيجابية)، وإنما تنتظمه آليات التنافس والبقاء. وبعد قليل، يصبح النشاط الاقتصادي مرجعية ذاته، ويزداد استقلاله وسطوته بحيث يخضع كل شيء لآليات السوق غير الإنسانية، ويدخل المجتمع بأسره في حلقة آلية مفرغة، من إنتاج سلع لا يريدها أحد إلى تصعيد للاستهلاك لم يطالب به أحد، ثم يُصعَّد السُّعار الاستهلاكي لضمان استمرار الإنتاج، ويستمر الإنتاج ويتصاعد للوفاء بالحاجات الاستهلاكية المتصاعدة.. وهكذا.

ثم ترتبط التنمية بالاستهلاك وثورة التوقعات، ويصبح قطاع الإعلانات التجارية من أهم القطاعات في الاقتصاد لضمان استمرار آلية الإنتاج والاستهلاك. ويصبح النموذج الإدراكي هو: العالم كسوق ومصنع، وكل الأشياء كسلع تُباع وتُشترى، وكل البلاد كفنادق، ويصبح الحلم الأكبر هو سنغافورة!

ويمكننا أيضًا الحديث عن علمنة المُلْكية . فالملكية في «المجتمعات التقليدية» هي نشاط إنساني داخل منظومة قيمية تحكَمه، ولذا، فإن الملكية لم تكن حقيقة اقتصادية مادية صرفة، حيث كان يدخل فيها مكونات إنسانية واجتماعية مثل الحفاظ على الترابط الاجتماعي والمسئولية تجاه المجتمع ككل، أي أن العلاقة الاقتصادية والعلاقة الاجتماعية كانتا متداخلتين في المجتمعات التقليدية . وعلمنة الملكية تعني فصل البُعد الاقتصادي عن الأبعاد الاجتماعية والإنسانية والأخلاقية، بحيث تصبح ممتلكات المرء أمرًا يخصه وحده ولا يخضع إلا لآليات اقتصادية مادية مجردة محض . وكان ظهور الاحتكارات تعبيرًا عن علمنة الملكية، حيث تُوظَّف الملكية تمامًا وتصبح وسيلة للهيمنة على أفراد المجتمع وتوظيفهم وتحويلهم إلى مصدر للربح .

وبعد انفصال الاقتصاد عن الإنسان تنفصل مجالات الحياة العامة الواحدة تلو الأخرى عنه، ويصبح كل مجال موضعًا للحلول، منفصلاً تمامًا عن أي نشاط إنساني، غريبًا ومغتربًا عنه .

٢ ـ وتتبدى عملية العلمنة الشاملة في عالم السياسة (المجال الثاني الذي تمت علمنته بشكل شامل في الغرب) في محاولة فصل الدين والقيم والغايات والمطلقات عن عالم السياسة، بحيث يتم الحكم على الظواهر السياسية بمقاييس سياسية . ومن ثَمَّ تنفصل القيمة لا عن الدولة وحسب، وإنما عن المجتمع بأسره، ويصبح أساس حركة المجتمع وإدارته ليس العقيدة الدينية أو أي تطلُّع إنساني (قد يشير إلى كلٍّ من الطبيعة وما وراءها) وإنما الروابط المادية والتعاقد (المادي)، الذي يجسد فكرة القانون الطبيعي وحقوق الإنسان الطبيعية (المرجعية النهائية المادية)، ويُحكم على الإنسان بمعايير سياسية حين يتحرك داخل الحيز السياسي .

والأمة، على سبيل المثال، بعد علمنتها ليست جماعة من الناس تؤمن بدين أو منظومة قيمية معينة تَحتكم إليها، وإنما مجموعة من البشر تكتسب هويتها وخصوصيتها، بل تستمد كيانها، بشكل مادي حتمي، من عدة سمات مادية أو شبه مادية كامنة فيها . فهي تتميَّز بعدد من الخصائص العرْقية أو الإثنية المتوارثة، كما أنها ترتبط عبر الأجيال ببقعة محددة من الأرض (يُطلَق عليها أحيانًا الوطن أو

المجال الحيوي)، أي أنها بهذه الصفات الكامنة فيها (الخصائص البيولوجية والارتباط العاطفي بالأرض) لا تخضع لأية قيم أو معايير خارجة عنها. فهي في النهاية، مرجعية نفسها.

وتتجسد إرادة هذه الأمة من خلال الدولة العلمانية، وهي دولة مطلقة، نهاية في حد ذاتها، مرجعية ذاتها، مكتفية بذاتها، موضع الحلول، ولا تشير إلا إلى ذاتها، ولا يمكن محاكمتها هي الأخرى من أي منظور أخلاقي، وهي تود أن تخضع كل شيء لغاياتها التي تحددها لنفسها.

هذه الدولة تصبح المطلق الذي يتجاوز كل شيء، ولا يستطيع شيء تجاوزه. يتحول صالحها (أو ما يسميه القائمون عليها «الصالح العام») إلى الهدف النهائي من حركة المجتمع ومن نشاط كل أعضائه. ولأن وجود الإنسان ليست له أهداف نهائية ولا غايات مطلقة غير مادية، فإن الخير النهائي والأعظم (وأحيانًا الأوحد) هو مصلحة الدولة العليا. وعلى الإنسان أن يتحول إلى مواطن لا يدين بالولاء إلا إلى مطلق علماني مثل: العرْق أو «الفولك» أو إرادة الأمة ومصلحة الدولة، فإن قررت الأمة أن تضع نفسها فوق الجميع (كما تقول كثير من الأناشيد الوطنية)، وتقوم بغزو الآخر والاستيلاء على أرضه واستباحته وإبادته (إن كان صالح الأمة يتطلب ذلك) ـ فإن على المواطن أن يقبل ذلك، باعتبار أن إرادة الأمة هي المرجعية الوحيدة أو المطلق.

ويمكن القول بأن ظهور الدولة المركزية من أهم أشكال العلمنة البنيوية الكامنة. فالدولة المركزية، نظرًا لطبيعتها وبنيتها، لا يمكنها أن تتعامل مع الجماعات الصغيرة أو الوحدات الاجتماعية التي تتمتع بقدر من الخصوصية، فالتعامل مع الوحدات الكبيرة أمر أيسر بكثير بالنسبة لها، ولذا، فهي تميل نحو التنميط والترشيد في إطار النماذج الكمية والمادية. وهذا إما أن يؤدي إلى علمنة المجتمع أو إلى خلق تربة خصبة لتقبُّل العلمانية. وكثيرون ممن تبنوا نمط الدولة المركزية القومية كانوا لا يدركون هذه الخاصية البنيوية اللصيقة بها.

وتقوم مؤسسات الدولة (والمؤسسات المساندة لها) بالقضاء على كل المؤسسات الوسيطة (العائلة ـ القبيلة ـ الجِيْرة)، حتى يتسنى لها صَقْلُ المواطن، وتعيين

حدوده، وعلمنة هُويته، وتعميق ولائه للدولة والأمة والعرْق، واستبعاد أي ولاءات أو مطلقات أخرى حتى يذعن تمامًا لإرادة الدولة، وتصبح الأخلاق بالنسبة له هي تنفيذ ما يوجَّه إليه من أوامر من الدولة. وتتضخم الدولة وتتغول كما تتضخم أجهزتها «الأمنية» المختلفة وتتغول إلى أن تفوق سلطاتها وبطشها سلطة وبطش أية سلطة سياسية في الماضي، وتصبح مشكلة الإنسان الحديث ليس فصل الدين عن الدولة وإنما هيمنة الدولة، على كل شيء.. وضمن ذلك الدين والفرد نفسه!

ويمكننا هنا أن نشير إلى شيء مرتبط بعلمنة الجريمة (انظر نهاية هذا الفصل) هو ما نسميه «الجرائم العلمانية الصغيرة»، وهي جرائم ليس بإمكان الدولة أن تكافحها لأنها تتطلب عملية ضبط اجتماعي من خلال جماعات وسيطة تقضي عليها الدولة العلمانية القومية. فجرائم الأطفال، على سبيل المثال، وشرب المخدرات على هذا النطاق الذي لم يعرفه الجنس البشري من قبل، وسرقات المنازل، والتخريب المتعمد في المدارس والأسواق.. هي جرائم كان من الممكن مكافحتها بكفاءة أعلى وتكلفة أقل لو أن هناك رقابة اجتماعية ذاتية (الأسرة ـ الجيرة ـ الأقارب). أما محاولة القضاء عليها من خلال جهاز الدولة فهو أمر مكلف جدًا، وبدأ يثبت استحالته رغم الاعتمادات المالية الباهظة. (وقد يكون من المفيد دراسة التكلفة الباهظة للدولة القومية المركزية بالقياس إلى عمليات الضبط الاجتماعي من خلال المؤسسات الوسيطة).

ومن المفارقات أن علمنة النظرية السياسية (في الغرب) عادةً ما تبدأ بتأكيد اللون المحلي و"الخصوصيات القومية» (ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته في النازية). ولكنه بعد ذلك يأخذ مسارًا معاكسًا، أو يتجه نحو تأكيد العلم والعولمة، حتى يصل إلى القانون العام الذي يحكم كل البشر في كل زمان ومكان. ومن مظاهر العلمنة في النظرية أو الرؤية السياسية تَزايُد الحديث عن الواقعية والتكيف والحكم على الأمور بمقياس العائد الاقتصادي أو السياسي، ومن ثَمَّ يتوارى أي حديث عن الكرامة باعتبارها من «مخلفات الماضي البائد»، وباعتبار الحديث عنها حديثًا «غير علمي». كما تؤدي علمنة السياسة عادةً إلى ظهور فكر إمبريالي وعرْقي، وتأكيد فكرة الصراع والسلطة والقوة كأساس للعلاقات بين الأفراد والدول.

٣ ـ ويمكن الحديث عن العلمنة الشاملة للأقليات (وهي قضية من صميم عالم السياسة) التي تأخذ شكل تزايد إحساس الأقلية بأنها مرجعية ذاتها النهائية، فيتزايد إحساسها بأن أعضاء الأغلبية «غير مؤهلين» لفهمها، فكل كيان بشري هو كيان إثنيٌّ عضوي أيقوني مكتف بذاته، مرجعية ذاته، موضع الحلول، يشير إلى ذاته. ومع تَزايُد إحساس أعضاء الأقلية بخصوصيتهم الكامنة فيهم وحدهم، يتزايد إحساسهم بالرغبة في التعبير عن إثنيتهم وذاتيتهم وفرادتهم (وأحيانًا أيقونيتهم أو قداستهم) بشكل واضح . . . وأحيانًا مزعج. ويتزايد هذا الإحساس مع ازدياد هجوم الدولة القومية العلمانية على المؤسسات الوسيطة، وضمن ذلك المؤسسات التعليمية والقضائية والإدارية الخاصة بالأقليات. فالدولة القومية لا تقبل إلا ذاتها كمرجعية نهائية، ولذا، فهي تحاول أن تستوعب الجميع، وضمن ذلك أعضاء الأقليات فيها، وتحاول تدريبهم على آليات الحياة في رقعة الحياة «العامة» التي لا تقبل الخصوصيات.

ويتزايد هذا الاتجاه وتزيد عمليات العلمنة الشاملة، ويبدأ أعضاء الأقليات يفقدون خصوصيتهم (الدينية والإثنية)، ويتم استيعابهم في نسيج المجتمع، لا باعتبارهم أعضاء أقليات لها خصوصيتها، وإنما باعتبارهم بشرًا علمانيين بشكل عام . . مادةً بشرية يمكن توظيفها في خدمة الدولة، شأنهم في هذا شأن أعضاء الأغلبية، أي كل المواطنين. فالتسامح تجاه الأقليات في هذا الإطار لا يعني قبول هويتهم، وإنما قبولهم كأفراد يتنازلون عن هويتهم الخاصة ويكتسبون هوية علمانية شاملة تجعلهم مواطنين يدينون للدولة وحدها بالولاء الكامل.

وتأخذ علمنة الأقليات شكل القضاء على الجماعات الوظيفية. فالمجتمعات التراحمية تتسم بأن العلاقات بين أعضائها وثيقة جدًا، ولذا، يصعب عليهم الاضطلاع بوظائف اقتصادية معينة غير مقبولة من أعضاء هذا المجتمع، مثل التجارة والإقراض بالربا، فهي تتطلب ممن يقوم بها الحياد والموضوعية الباردة تجاه الآخر. ومن ثَمَّ، تكل هذه المجتمعات مثل هذه الوظائف إلى جماعة إثنية وافدة أو إلى جماعة إثنية محَلية يتم عزلها عن المجتمع. ويدخل أعضاء هذه الجماعة في علاقة تعاقدية نفعية لا تتسم بالحب مع مجتمع الأغلبية، ويصبحون جماعة وظيفية (تجارية أو ربوية وسيطة أو قتالية). وعلى هذا، فإن مجتمع الأغلبية يحتفظ بقدر

عال من القداسة والتراحم عن طريق الجماعة الوظيفية، التي يتم نزع القداسة عنها تمامًا فتصبح عنصرًا ماديًا مباحًا لا قداسة له ولا قيمة. ولكن مع تصاعُد معدلات العلمنة، يتم نزع القداسة عن الجميع، وتسود العلاقات التعاقدية في المجتمع، ومن ثَمَّ تختفي الحاجة لجماعات وظيفية، فقد تمت حوسلة الجميع وتوظيفه!

وقد ظهر شكل جديد من علمنة الأقليات وهو اعتبار كل الناس أقلية: فالنساء أقلية، والسود أقلية، والمعاقون أقلية، والشواذ جنسيًا أقلية، والبدينون أقلية، واليهود أقلية.. وهذا يعني أن المجتمع بأسره يصبح مجموعة من الأقليات. ولكن الأقلية أقلية في علاقاتها بأغلبية لا في علاقاتها بأقليات أخرى، وكل هذا يعني غياب المعيارية والمركز واختفاء مفهوم الطبيعة البشرية، وهذا شكل متطرف من أشكال العلمنة الشاملة.

٤ ـ كما يمكن أيضًا الحديث عن علمنة القانون بشكل شامل، حيث تظهر فكرة القانون الطبيعي والعَقْد الاجتماعي الذي يستند إلى فكرة القانون الطبيعي والإنسان الطبيعي باعتبارهما الأساس المعرفي والأخلاقي للقوانين ولنظرية الحقوق. ويتم تعديل القوانين انطلاقًا من مثل هذه الأفكار.

وتُعَد علمنة القوانين علمنةً شاملة الآليةَ الكبرى للعلمنة في العالم الثالث، ومن أولى المجالات التي تمت علمنتها. وقد تمت علمنة معظم المجالات الأخرى من خلالها (لا من خلال علمنة الاقتصاد كما هو الحال في العالم الغربي). ويعود هذا إلى أن الفكر العلماني الشامل كان قد تم «استيراده» في معظم الأحيان على يد نخبة ثقافية مستغربة (ليست لها جذور محلية)، وهي نخبة قريبة، في معظم الأحيان، من النخبة السياسية والطبقة الحاكمة التي تسيطر على الدولة القوية وأجهزتها. وما أشرنا إليه من «عولمة» هو جزء من علمنة القانون، إذ يُطالب البعض بتطبيق القانون (العام) على الإنسان (الخاص)، فالخصوصيات، من منظور «علمي» صارم، لا قيمة لها.

٥ ـ أما العلمنة الشاملة في التعليم فتأخذ شكل غَرْس القيم والصور التي تجسد الرؤية العلمانية للكون (مثل: التجرد من القيم والغائيات ـ النسبية ـ تهميش الدين ـ المرجعية الذاتية لكل تَخصُّص... إلخ)، وينكمش الدين والمطلقات، وينتهي

الأمر إما بإلغائها تمامًا أو تدريسها في «فترات» خاصة بها، أما بقية ساعات الدراسة فيتم فيها إعداد الطالب للحياة «العامة»، وهي الحياة ذات المرجعية النهائية المادية التي تسود فيها القيم العلمانية، البرجماتية (التكيف والواقعية والهزيمة) والداروينية (الشراسة والتعاقدية والإمبريالية). وتقوم الدولة بالهيمنة الكاملة على المؤسسات التعليمية (التي يتم من خلالها تحويل الفرد إلى مواطن كفء)، وتقوم بحلّ كل المؤسسات التعليمية التابعة للجماعات الوسيطة التي قد تطرح مرجعيات نهائية تختلف عن تلك التي تطرحها الدولة.

وفي العالم الثالث تأخذ علمنة التعليم شكل التغني بشكل صريح بمحاسن الغرب ومفاتنه والتنويه بانتصاراته وقوته وقيمه، مع تجاهل عيوبه ونقائضه تجاهلاً شبه تام، وتجاهل النماذج المختلفة البديلة. كما تسلك عملية العلمنة هذه سبيل إشاعة نماذجه الحضارية والمعرفية بشكل كامن وربما غير واعٍ. وهنا يحدث تلاقٍ كامل بين التغريب والعلمنة الشاملة.

ومن الأشكال الأخرى لعلمنة التعليم أن المدرس، الذي ينَقْل إلى المواطن ذاكرة المجتمع التاريخية وقيمه وتراثه، يصبح موضع سخرية، ثم موضع عداء ورفض. وداخل وظيفة التدريس نفسها، يفقد أستاذ اللغة القومية مكانته، ويكتسب أستاذ «اللغات الأجنبية» مكانة عالية، لأنه يملك مفتاح دخول الحضارة الغازية الأقوى!

العلمنة الشاملة للفنون

١ ـ تأخذ علمنة الفنون التشكيلية والنظرية الجمالية شكل فصل القيم الجمالية (الكامنة في العمل) عن القيم الإنسانية وعن القيم الأخلاقية (المتجاوزة له)، فالعمل الفني تعبير عن رؤية صاحبه وحسب. ومن هنا، يصبح العمل الفني نهاية في حد ذاته، ويبتعد عن الواقع الإنساني المتعيِّن المركب مع اختفاء الغائية الإنسانية، ويقترب من المرجعيات النهائية المادية المتجاوزة للإنسان، ولذا، يتجه الفن نحو التجريد وتآكُل الشكل. ويصبح التجريب اللانهائي نهاية في حد ذاته، فتظهر أعمال فنية تشير إلى ذاتها وحسب، ولا تشير إلى أي واقع خارجها. وتتالى مثل هذه الأعمال في إطار التجريب المستمر والتجريد المتزايد.

ويمكن أن نرى تاريخ الفنون في الغرب (الفنون التشكيلية ـ العمارة ـ الأدب) بوصفه تصاعُداً مستمراً لمعدلات العلمنة الشاملة من التحديث إلى الحداثة إلى ما بعد الحداثة، أي من الإيمان الإنساني (الهيوماني، الذي يدور في إطار المرجعية المادية) بإمكانية تغيير الواقع ومحاكاته ـ دون اللجوء إلى مرجعيات غير زمنية (الواقعية والرومانسية) ـ إلى إدراك استحالة ذلك (اهتزاز الذات وبداية انتصار الموضوع والحداثة)، ومن ثَمَّ التكيف مع المرجعيات النهائية المادية التي تسود في عالم لا يستطيع الإنسان فهمه أو تغييره، ولذا، فهو لا يملك إلا الإذعان له، بل الاحتفاء باللامعنى باعتباره أمراً نهائيًا (اللامركزية والسيولة، واختفاء الذات والموضوع، وما بعد الحداثة).

٢ ـ تتم العلمنة الشاملة للأدب على مستوى الموضوعات التي يتناولها الأديب، أو على مستوى الشكل الأدبي، أو على مستوى النظرية النقدية. فعلى مستوى الموضوعات، يتجه الأدب نحو تناول موضوعات ناجمة عن اختفاء المرجعية النهائية المتجاوزة، مثل انسحاب الإله من الكو، ن وضياع الإنسان، واختفاء المعنى، وتحوُّل الطبيعة إما إلى وحش يبتلع الإنسان أو إلى ذرات لا معنى لها. ويصوِّر الأدب عالًما إما انعكاسًا كاملاً لذات الأديب (الأدب الرومانسي) أو مستقلاً تمامًا عن هذه الذات (المدرسة الطبيعية). وتظهر مشكلات داخل العمل الأدبي نتيجة اختفاء المرجعية النهائية المتجاوزة، مثل: كيف يحدد الأديب العلماني الأرضية التي يقف عليها إن لم تكن هناك مقاييس عامة يمكن أن يقبلها الجميع؟ وكيف يمكن أن يبدأ الأديب العمل الأدبي وكيف يمكنه أن ينهيه؟ وما مصدر تماسُك العمل الأدبي إن لم تكن هناك حقيقة مطلقة يؤمن بها الأديب وقراؤه؟ أيجب على الأديب أن يصف العالم وصفًا دقيقًا موضوعيًا بسبب غياب المرجعية، أم أن عليه تجاهُل الواقع تمامًا والتركيز على رؤيته الخاصة بسبب غياب المرجعية أيضًا؟ أيجب على الأديب أن يُفهم الجميع ما يكتبه، أم يجب عليه ألا يكترث بالقراء؟

وتتغيَّر النظرية النقدية للأدب ككل نتيجة غياب المرجعية النهائية المتجاوزة، فيصبح الأدب تعبيراً ذاتيًا عن الفنان صاحب إرادة القوة الذي يحاول الوصول إلى أشكال فنية فريدة خاصة به تعبِّر عن ذاتيته. ويتزايد الاهتمام بالتجريب، ويتصاعد الإحساس بضرورة التخلي عن الحدود القائمة، فتسقط نظرية الأنواع الأدبية

باعتبارها تعبيراً عن «النظام القديم» (بالفرنسية: أنسيان رجيم ancien regime)، ثم تبدأ عملية التجريب التي لا يضبطها ضابط (فمن أين يمكن «استيراد» مثل هذا الضابط؟!). ويتزايد الحديث عن «العالمية في الأدب» (التي عادةً ما تعني - في العالم الثالث - التشبه بالأدب الغربي) والابتعاد عن «المحلية». ويتزايد الحديث عن الإبداع (المطلق) باعتباره نهاية في حد ذاته منفصلاً عن كل القيم الأخلاقية والغائيات الإنسانية.

ويتناول الأدب أية موضوعات تعنّ للكاتب بغض النظر عن مضمونها الإنساني أو الأخلاقي، فحرية الأديب مطلقة تمامًا مثلما أن ذاته مطلقة، ويصبح الأدب نسقًا إبداعيًا مستقلاً (مرجعية ذاته) له آلياته المستقلة وأهدافه الأدبية. ومن هنا يكثر الحديث عن الأدب للأدب والفن للفن، فكأن الأدب نشاط لا علاقة له بالقيم الأخلاقية أو الإنسانية (وفصل القيم الأخلاقية والإنسانية عن الفن والأدب يشبه فصل الدين والقيم الأخلاقية والإنسانية عن الدولة)، ومن هنا أيضًا تظهر المحاولة البنيوية (وغيرها) الرامية إلى اكتشاف القوانين العامة الكامنة في الأدب دون الإشارة إلى أية نقطة مرجعية خارجية، وضمن ذلك الطبيعة البشرية، ودون اكتراث بالسمات الفريدة لكل عمل أدبي على حدة.

ويتزايد التركيز على أهمية البنية الهندسية للعمل الأدبي، وعلى لذة النص كشيء في ذاته، أو لذة النص كلذة جنسية لا علاقة لها بأية متعة أدبية أو جمالية خاصة (الذوبان في المجردات). ثم يُعلَن موت المؤلف باعتبار المؤلف شيئًا خارجًا عن الآليات الكامنة والعضوية في العمل الأدبي نفسه، كما يُعلَن مولد الناقد بوصفه تعبيراً عن إرادة القوة. ويتم استبعاد ما هو إنساني وفريد وخارج عن البنية الهندسية للنص، فيظهر الفكر البنيوي، الذي يؤكد أهمية البنية على حساب المؤلف والقارئ، ثم يظهر الفكر التفكيكي (ما بعد الحداثي، أو ما بعد البنيوي) الذي يعلن سقوط المعيارية (الإنسانية وغيرها) ويؤكد أن كل الأمور متساوية ومتداخلة (تمامًا مثل تداخُل النصوص كما يدّعي دعاة النصوصية السائلة [بالإنجليزية: إنترتكستوالتي intertextuality]). ومن ثَمَّ، لا يمكن الحكم على أي شيء، وضمن ذلك الأعمال الأدبية نفسها، وتظهر أعمال أدبية ليس فيها مركز أو هدف أو غاية ولا تشير إلى أي واقع خارجها، وقد تكون، في كثير من الأحيان، أعمالاً تجريبية محضًا.

٣ ـ وفي مجال العمارة والعمران، بدلاً من «الحيز الديمقراطي»، كما هو الحال في المسجد، حيث يقف الجميع صفًا واحدًا، إذ لا يوجد مكان خاص لملك أو سلطان، ومعهم الإمام الذي يؤمهم في الصلاة، ولكنه واحد من المصلين لا يتميَّز بردائه أو أي شيء آخر عنهم، ولا توجد ارتفاعات أو انخفاضات، فكلهم يتوجهون نحو الكعبة، وإذا ما نظروا إلى القبلة فالقبلة مكان فارغ في الحائط، يشير إلى الماوراء. . بدلاً من كل هذا يبدأ الحيز الهَرَمي في الظهور.

وتتم علمنة الفراغ العام في المدينة الذي كان جزءًا أساسيًا من حيز المعيشة فيها، وكان دومًا ملكًا للجماعة وليس للدولة (وذلك في إطار النموذج الإيماني للعمران الذي يرى جوهر الإنسان في قداسة الحياة). ولكنه يتحول بصورة منهجية، من خلال المخططات العمرانية، إلى حيز مفتوح للدولة (المرجعية النهائية في الإطار العلماني) يمكنها من خلاله أن تحكم قبضتها على الجماعة والأفراد.

وكانت الشوارع المستقيمة الفسيحة الجديدة في المدن الغربية تُسمَّى الطرق العسكرية (باللاتينية: فيا ميليتاريس via militares)، لأنها كانت تُسهِّل على الدولة أن تسيِّر جهازها العسكري فيها و "تصل» إلى المواطنين لتعاقبهم أو تكافئهم، على عكس الطرق المتعرجة الضيقة في المدينة القديمة، فقد كان المواطن فيها هو السيد، ولا يمكن «الوصول» إليه، لأن التكنولوجيا العسكرية عاجزة عن الحركة فيها.

وتتضح العلمنة الشاملة للمدينة أكثر ما تتضح في بنائها، فبدلاً من الأرستقراطية التي تعيش مع البورجوازية ومع الطبقات الفقيرة في مدينة واحدة، يتم تقسيم الحيز الذي تعيش فيه كل طبقة، فتظهر «مدن» خارج نطاق المدينة تتمتع بكل الخدمات، أما المدينة نفسها فيصيبها التخثُّر والهرمية الطبقية، وتصبح هناك أحياء للفقراء وأخرى للأقل فقراً. . وهكذا. ويتحول الإسكان من كونه عملية اجتماعية تكافلية إلى عملية استثمارية تناحرية (تدور في إطار المرجعية النهائية المادية)، ويتحول المسكن من كونه حقًا إنسانيًا مبدئيًا إلى سلعة تباع وتُشتَرى، وتتحول آليات إنتاج المساكن إلى آليات لتدمير الجماعة الإنسانية ومقدَّساتها.

وتظهر الطُرُز المعمارية الحديثة النمطية المكوَّنة من وحدات متكررة بشكل مملٍّ،



وتسقط الخصوصيات المحلية، وتُشيَّد مساكن نفعية وظيفية متسلعة يمكن استبدالها، فهي تصلح لسكن إنسان وظيفي حديث ذي بعد واحد، لا انتماء له ولا خصوصية، استبطن تمامًا المرجعية المادية، قادر على التخلي عن خصوصيته وعلى الاتجار في منزله. ويُلاحَظ أيضًا أن الوحدة السكنية أصبحت بنية متكاملة مغلقة تهدف إلى تحقيق ذات الساكن بدون أي تفاعل اجتماعي أو إنساني مع من حوله، بدءًا من الحديقة الخاصة وانتهاءً بالفيديو جيمز. ويُلاحَظ أيضًا أن الحيز داخل الوحدة السكنية حيز منفتح تمامًا، فغرف الاستقبال والمائدة والجلوس مساحة واحدة، وفي بعض الحالات تضم هذه المساحة غرفة النوم أيضًا. كما ظهرت النوافذ الشفافة الواسعة التي تحوِّل الرقعة الخاصة إلى رقعة عامة، وتحوِّل الباطن إلى ظاهر، والخاص إلى العام.

العلمنة الشاملة للسلوك

١ ـ الوحدات الاجتماعية والإدارية صغيرة في المجتمعات التقليدية، ولا تلعب التكنولوجيا دورًا أساسيًا فيها. وإن وُجدت التكنولوجيا، فهي تتسم عادةً بالبساطة التي يمكن التحكم فيها حسب إيقاع إنساني. والعلمنة الشاملة لإيقاع المجتمع هي فصل إيقاع الحياة عن إيقاع الإنسان وتسارعه حسب مقاييس المرجعيات المادية، مثل الرشد والكفاءة، التي تم تحديدها رياضيًا بمعزل عن احتياجات الإنسان وتطلعاته، فيصبح الوقت هو النقود (بالإنجليزية: تايم إز موني time is money)، ويصبح الوقت كمًا، يُباع ويُشترى. ومن هنا تتعاظم الحركة الدائمة الملعونة للإنسان الحديث التي تجعله يلهث دائمًا. ولعل ظهور الساعة (بدلاً من الاعتماد على الشمس في عملية تحديد الزمن) من أهم آليات علمنة الإيقاع الاجتماعي.

وتحويل المنزل إلى سلعة استثمارية (تُباع وتُشترى) من أهم أشكال العلمنة الشاملة لإيقاع المجتمع، فيشتري المرء المنزل/ السلعة في مكان قَصيٍّ بعيدًا عن مكان العمل (بسبب قيمته الاستثمارية)، الأمر الذي يتطلب عملية انتقال يومية له، وهو ما يعني أن إيقاع الحياة يصبح منقسمًا وسريعًا. ثم يُستخدَم المنزل بطريقة تساعد على رفع ثمنه (الاعتناء بالحديقة ـ عدم استخدام الأماكن المتميزة في المنزل)،

ويتحرك المرء بحذر شديد في إطار الربح الذي سيحققه من «بيع» منزله . أي أن الإنسان يقطن في سلعة ، ويحوسل حياته بأسرها لتحقيق الأرباح .

ثم تصبح «القوى الاجتماعية» والظروف الاجتماعية الموضوعية مرجعية ذاتها ، مكتفية بذاتها منفصلة عن القيمة الاجتماعية ، ويتم شرح الإنسان في ضوء القوى الاجتماعية المحيطة ، ثم يذوب فيها ، ومن ثَمَّ يصبح المجتمع مقولة مطلقة لا يمكن تجاوزها ولا يمكن ردها إلى ما هو أدنى منها . ولعقلنة هذا الوضع ، يُرسَّخ (من خلال الإعلام وغيره من المؤسسات «التربوية») في ذهن الناس حتمية التغيير وضرورته ، بل ظَرْفَه ولُطْفَه ، حتى يمكنهم تقبُّل حياة التنقل أو الترانسفير الدائم التي يعيشونها ، وحتى يمكنهم التأقلم مع إيقاع لا علاقة لهم به . وبسبب الإيقاع الاجتماعي غير الإنساني تظهر «حضارة الفوارغ» (بالإنجليزية : ديسبوزابل disposable) والصراع بين الأجيال ، وغيرها من الظواهر التي لها جوانب سلبية عديدة .

٢ ـ يمكن الحديث عن العلمنة الشاملة للعمل الإنساني ، فالعمل لم يَعد نشاطًا مرتبطًا باحتياجات الإنسان ، وإنما أصبح نشاطًا يؤدي إلى الإنتاج وزيادته وتعظيمه . ويتم تقسيم الوظائف في إطار المرجعية المادية بحيث يتخصص الإنسان في وظيفة جزئية لا يمكنها بأية حال أن تشبع طموحه الإنساني (ومن هنا يفهم انتشار الهوايات «المنزلية» حيث يستعيد الإنسان تكامله الذي فقده في مكان العمل) . ويصبح العمل نهاية في حد ذاته ، فتظهر أخلاقيات العمل البروتستانتية (بالإنجليزية : بروتستانت ورك إثيكس protestant work ethics) ، ويُعَد العمل سبيل الإنسان ليثبت رضا الإله عنه وحلول نعمته عليه . ولعل ظهور المرض المسمى «مرض إدمان العمل» (بالإنجليزية : وركاهوليك workaholic) مجرد علمنة لهذا المفهوم ذي الأصول الدينية ، وهو تعبير عن هذه الرغبة العارمة في أن يعمل الإنسان بغض النظر عن ثمرة هذا العمل ، إلى درجة أنه لا يمكنه التمتع بأوقات فراغه التي لا يعمل فيها ـ وهي الأوقات التي يفترض أن يمارس فيها إنسانيته الكلية المتكاملة ـ .

لكن هذا الالتزام البيورتاني (التطهري) المطلق بالعمل وبالحركية والمنفعة والصالح العام عادةً ما ينَقْلب إلى ضده ، ويصبح التزامًا مطلقًا باللاعمل والبطالة

والبطء والمصلحة الشخصية، فتختفي أخلاقيات العمل والبحث عن المنفعة، لتحل محلها أخلاقيات البطالة والرغبة العارمة في تحقيق الذات والوصول إلى اللذة. ويحل الهيبي (الذي يأخذ منحة البطالة وهو في غاية السعادة) محل البيورتان (الذي يقتل نفسه من العمل). وإذا كان البيورتان رمز النجاح والغزو والسيطرة، فإن الهيبي عكسه تمامًا، فهو رمز الإخفاق والاستسلام والتواكل والبحث عن التوازن. وإذا كان البيورتان يجسد قصة النجاح «الشهيرة» من الأسمال إلى الثروة، فإن الهيبي يجسد عكسها إذ يتحرك من عالم الثروة إلى عالم الفقر والأسمال!

ومن أوضح مظاهر علمنة العمل إلغاء الفاصل بين العام والخاص. ففي المراحل الأولى من العلمنة تُترك الحياة الخاصة للأفراد تمامًا، وتصبح هي الأرض المقدَّسة بالنسبة لهم، ولكن بعد قليل تختفي الحياة الخاصة، إذ يوظِّف المرء كل شيء في حياته الخاصة في خدمة عمله. ولعل ظهور الهاتف المحمول إيذانٌ بوصول هذه العملية إلى نهايتها ومنتهاها، وهي عملية بدأت بعلمنة يوم العمل الذي أصبح ممتدًا. فبدلاً من اليوم الذي يبدأ في التاسعة وينتهي في الثانية، ثم ينام المرء في القيلولة (بالإيطالية: سيستا siesta) ليبدأ يومًا «إنسانيًا» بعد الظهيرة يمارس فيه إنسانيته الكاملة، يبدأ يوم العمل في الثامنة أو التاسعة ويستمر حتى الخامسة ليعود المرء إلى منزله منهكًا تمامًا لينام حتى يمكنه استئناف عمله في اليوم التالي، أي أن العمل تم «استعماره» تمامًا من قبَل المجتمع، ولم يُترك للإنسان فراغٌ يتمتع به ويحقق فيه إنسانيته. ويتضح «استعمار الحياة» في ظهور مفاهيم عامة ومجردة للكفاءة لا علاقة لها بقدرات الإنسان المتعينة، ولا طموحاته أو احتياجاته البشرية العادية، ولا إيقاعه الطبيعي العادي. ويتم كذلك علمنة مكان العمل نفسه، ومن ثَمَّ يظهر المصنع وهو مكان يمكن ضبط ساعات العمل فيه بدقة بالغة، ويتم ضبط إيقاع العمال من خلال خط التجميع الذي يشبه الحتمية التاريخية. يقول هنري فورد في سيرته الذاتية: إن فكرة خط التجميع طرأت على باله لأول مرة من خلال الترولِّي المعلق الذي يستخدمه مغلفو اللحوم. وأول خط تجميع حديث كان في واقع الأمر «خط تفكيك» استُخدم في سلخانات شيكاغو وسنسناتي في أواخر القرن التاسع عشر. وجرَّب فورد الفكرة لأول مرة عام ١٩١٣ في صناعة المولِّدات. وفي أواخر العام نفسه أدخل فورد خط التجميع في إنتاج السيارة بأكملها، ثم استُخدم خط

التجميع على نطاق واسع في الصناعة. كما استخدمه النازيون في نَقْل اليهود وفي عمليات إبادة الأقليات والشعوب بشكل عام.

وإذا كان المصنع، انطلاقًا من المرجعية المادية، لا يفرِّق بين الناس على أساس دينهم أو إثنيتهم، فهو أيضًا لا يفرق بينهم على أساس السن أو الجنس، ولذا، كانت النساء الحوامل، إبان الثورة الصناعية، يعملن ولا يأخذن سوى يوم واحد إجازة وضع. وكان الأطفال أيضًا يحوَّلون إلى مادة استعمالية وطاقة رخيصة (مثل سكان المستعمرات). ولا تزال قوانين العمل لا تفرِّق بين الرجال والإناث باعتبار أن الجميع مادة استعمالية، ولا يصح الحديث عن أعمال مناسبة للرجل وأخرى للمرأة.

٣ ـ ويمكن أيضًا الحديث عن العلمنة الشاملة للوظائف والحرف والمهن، وهي عملية تؤدي إلى تمايزها وانفصالها الواحدة عن الأخرى، الأمر الذي يؤدي إلى تَزايُد تخصُّص الوظيفة وعدم تشابكها مع نشاطات أخرى. ثم تتحرك الوظائف حسب قوانينها الداخلية والذاتية المادية الكامنة فيها، فتصبح مرجعية ذاتها منفصلة عن أية قيم متجاوزة. ويتم إعادة تعريف الإنسان في ضوء الوظيفة بدلاً من تعريف الوظيفة في ضوء الإنسان، بحيث يتحد الإنسان بوظيفته إلى درجة أنه لا يدرك نفسه إلا من خلالها، فهو إنسان وظيفي. وتظهر شخصية البيروقراطي الذي يلتزم بأداء وظيفته بحياد شديد دون تساؤل عن المضمون الأخلاقي لفعله أو عن الهدف الإنساني منه، تمامًا مثل عضو الجماعة الوظيفية. ومع هذا، تجب الإشارة إلى وظيفة السكرتيرة في العالم الغربي التي تُعرِّف وظيفتها بشكل مبهم، إذ إنها في بعض الأحيان تحاول أن تفي باحتياجات رئيسها سواء على مستوى المنفعة أو على مستوى اللذة، ولكن هذا هو الاستثناء وليس القاعدة.

وبسبب تحييد مضمون الوظيفة الأخلاقي، وتقبُّل هذا الحياد، واستعداد أعداد أكبر من أعضاء المجتمع لأن يتحولوا إلى مادة وظيفية وعدم اعتراضهم على أن يوظِّفوا جسدهم وحياتهم بأسرها لتحقيق طموحاتهم ـ تصبح بعض الوظائف (التي كانت مشينة وهامشية في كثير من المجتمعات) مقبولة، بل مرغوبة ومركزية. كما أن بعض الوظائف التي كانت تُوضَع في قمة الهرم الوظيفي، بسبب مضمونها

المثالي ومرجعيتها المتجاوزة، أصبحت تفقد مكانتها وتُهمَّش بسبب شيوع المرجعية المادية. فوظائف مثل عارضة الأزياء أو النجمة السينمائية أو المضيفة أو الدبلوماسية، كانت غير مقبولة في كثير من المجتمعات لأسباب مختلفة، منها أن مرجعيتها المادية الصرف تجعل الإنسان يشبه عضو الجماعة الوظيفية. فعارضة الأزياء تقوم بعرض مفاتنها وما ترتديه من أزياء لتشجيع النساء على شراء السلعة التي تبيعها (السلعة والجنس مرة أخرى). والنجمة السينمائية تتحرك في أوساط مشبوهة وحياتها الخاصة ملك للجميع، كما أنها قد تلعب أدواراً تتطلب منها استباحة جسدها للجمهور، وهو أمر لا يقبله كثير من البشر (حتى ولو على سبيل التمثيل). والمضيفة (شأنها شأن العاملة في السلك الدبلوماسي) تسافر كثيراً، الأمر الذي يهدد حياتها الأسرية ووظيفتها كزوجة وكأم، كما أنها تحتك بنماذج بشرية كثيرة بعضها غير مقبول بمعايير المجتمع الذي تنتمي إليه، وهي تحيا حياة محفوفة بالمخاطر. ولذا، كان يقوم بهذه الوظائف إما عناصر وافدة أو أبناء الطبقات الدنيا أو أعضاء الأقليات. أما الآن، فإن هذه الوظائف أصبحت حلم كل فتيات الطبقة المتوسطة (في الشرق)، وأمراً عادياً تماماً في الغرب. وقد أصبحت هذه الوظائف حلماً لارتباطها بقيم مادية مثل الشهرة وبريق الأضواء والمتعة والثراء. ويُلاحظ مؤخراً أن وظيفة العاهرة بدأت تحقق قبولاً اجتماعياً في الغرب وكذا وظيفة الراقصة في الشرق. وبالمقابل، تفقد كثير من الوظائف التقليدية (مثل التدريس) مكانتها، فهي ـ كما أسلفنا ـ لا تدور في إطار المرجعية المادية، وإنما تدور في إطار المرجعية المثالية المتجاوزة.

٤ ـ كما يمكننا الحديث عن العلمنة الشاملة للملابس، بل وعن تاريخ هذه العلمنة ومتتاليتها. إذ تبدأ عملية العلمنة (في العالم الثالث) بعملية تغريب الزي، ويصبح ارتداء الزي الغربي علامة على اتساع الأفق والحس الواقعي والعملي. ومع هذا يُلاحَظ أن الزي الغربي كان يتسم بالتركيب حتى منتصف القرن العشرين (فساتين مركبة ـ بدل ورباط عنق ـ أحذية خاصة لكل مناسبة)، وهو ما يدل على أن المرجعية المادية لم تكن قد أحكمت سيطرتها بعد، إذ كانت لا تزال هناك مرجعية أخلاقية وجمالية متجاوزة. ولكن، بعد هذا التاريخ، بدأ الإنسان الغربي في الاتجاه نحو التخفف من أعباء الحضارة المركبة المتجاوزة، والتوجه المتزايد نحو

الطبيعة/ المادة (ونحن في العالم الثالث نتبعه بدقة بالغة بطبيعة الحال!). وبدلاً من أن يكون هدف الرداء تغطية الجسد، أصبح هدفه إما جذب الأنظار إلى الجسد وتعميق الإحساس باللذة والتسخين الجنسي، أو مساعدة الإنسان على أداء وظيفته. كما أنه بدلاً من الفستان والبدلة، بدأ الاتجاه نحو «التبسيط» إلى أن نصل إلى التّي شيرت الذي يحوِّل الإنسان إلى حيز يمكن الإعلان من خلاله، والبنطلون البلوجينز الذي ليس له أي انتماء حضاري، والميني سكيرت التي تقترب من حالة الطبيعة، ثم أخيراً «الميكرو سكيرت» التي تعلن نهاية التاريخ والحضارة والملابس. (لاحظت أنه قد ظهرت أشكال أكثر عريًا من الملابس النسائية في الغرب مثل ما يسمَّى «فوق البطن» (بالفرنسية: دمي ڤانتر demi-ventre) التي أخذت تنتشر في بلاد العالم الثالث وأصبحت علامة على سعة الأفق والتفتح ومواكبة التطور!).

ومفهوم التقاليع (الموضة) يُعَدُّ من أهم آليات العلمنة، فالتقاليع تعني التغيير الدائم والتطلع الحاد نحو الاستهلاك، وهي تجسد رؤية العالم كمادة متحركة وآلية كبرى للترانسفير.

ويُلاحَظ أن كثيراً من مصممي الأزياء من الشواذ جنسيًا (ومن أشهرهم فرساتشي الذي قتله صديقه عام ١٩٩٧). ويُقال إن عدداً كبيراً منهم مات بالإيدز دفعة واحدة منذ عدة أعوام، ولكن القائمين على صناعة الأزياء نجحوا في حجب الخبر حتى لا تُضار الصناعة وحتى لا تتأثر الأسعار. ودلالة كل هذا هو انفصال هذه الصناعة عن المعايير الأخلاقية والدينية والإنسانية، بل والجمالية السائدة. ومن ثَمَّ ظهرت أشكال غريبة من التقاليع لا تصلح للبشر العاديين الذين يتحركون في رقعة الحياة العامة أو الخاصة، وإنما تصلح للمهرجين أو الحفلات التنكرية أو للعاملات في الملاهي الليلية!

ومن الظواهر الجديدة الجديرة بالتسجيل (التي تعبِّر عن العلمنة الشاملة للملابس) أنه لم يَعد هناك حاجز واضح بين أزياء الرجال والنساء، وهو تعبير عن تزايد معدلات العلمنة والواحدية يصل إلى قمته فيما يُسمَّى أزياء الجنس الواحد (بالإنجليزية: يوني سكس uni-sex)، أي أنها انتقلت من عمليات «التسخين» (وتأكيد أنوثة الإناث وذكورة الذكور) إلى تحييد الجنس تمامًا، بحيث يرتدي النساء والرجال زيًا واحداً.

ومن أطرف الأمثلة على علمنة الملابس ما فعله أحد مصارعي الثيران في إسبانيا. فهذه الرياضة لها أبعاد طقوسية نبيلة جدًا، وكل حركة فيها لها دلالة رمزية، ولذا، لابد أن تتم حسب قواعد محددة. ورداء مصارع الثيران يتسم بهذه الشعائرية التي تعبِّر عن الرغبة في تجاوز ما هو حسي ومادي ومباشر، فالمسألة ليست مجرد «ذبح ثور» وإنما صراع بين بطل إنساني وبطل يرمز لعالم الحيوان. ومع هذا، قام أحد مصارعي الثيران مؤخرًا بكتابة إعلان عن كاسيت ياباني على كُمي زيه «الشعائري». أي أنه حوَّل المقدَّس إلى نسبي، والزي الطقوسي النبيل إلى مساحة للإعلان!

٥ ـ كما يمكننا أيضًا الحديث عن العلمنة الشاملة للطعام، فبدلاً من الوجبة التي تعدها الأم بطريقة خاصة وفريدة، ويأكلها أعضاء الأسرة في جو تراحمي يقوي أواصر الصلة بينهم ويزيد المجتمع تماسكًا والفرد انتماءً، يظهر ما يمكن تسميته «الطعام البراني»، وهو طعام يدور في إطار المرجعيات المادية مثل السرعة والسهولة والنمطية. فيتزايد تناول الطعام خارج المنزل في المطاعم العامة، ثم يظهر «الطعام السفاري» (بالإنجليزية: تيك أواي take away)، وهو طعام يُعدّ بطريقة نمطية جمعية، لا شخصية له، يشتريه الإنسان عادةً من أنثى (البديل الحديث للأم) تبتسم له بطريقة نمطية بلاستيكية معقمة. وهو عادةً ما يلتهم طعامه وهو يلهث من عمله إلى منزله (أو العكس)، بل قد يبتلعه وهو أمام التليفزيون. ويمكن القول بأن الهامبورجر (من هذا المنظور) قمة العلمنة الشاملة للطعام، فهو يشبه الوقود الذي يضعه الإنسان في سيارته حتى يستمر في العَدْو، فالهامبورجر مادة استعمالية عامة، لا طعم لها ولا لون ولا رائحة، فهو ظاهر دون باطن، شيء عام لا خصوصية له، لا يختلف كثيرًا عن الإنسان الطبيعي/ المادي الذي يقذفه في جوفه.

ويُلاحَظ أن الطعام، شأنه شأن الملابس، يتجه نحو البساطة والتبسيط، وبدلاً من المحشي أو المكدوس على سبيل المثال (التركيب التقليدي)، يظهر الخضار السوتيه (التبسيط الحديث للهروب من التركيب والتجاوز!). وتظهر أشكال الطعام الفورية (بالإنجليزية: إنستانت فود instant food)، مثل القهوة النسكافيه (بالإنجليزية: إنستانت كوفي instant coffee) وما يُسمَّى عشاء التليفزيون (بالإنجليزية: تي. في. دينر T. V. dinner) وهو طعام له طعم البلاستيك، يُخزَّن

في فريزر الثلاجة وتقذفه ربة الأسرة في فرن الميكرويف، فيتم إعداده في دقائق ثم يقذفه أعضاء الأسرة في أفواههم وهم متراصون جنبًا إلى جنب أمام التليفزيون (لا ملتفين حول المائدة)، ولا ينظر الواحد منهم في عيون الآخرين. وهم لا يتحدثون سويًا، ولا يأكلون من الأطباق نفسها، فكل عشاء وحدة مستقلة. وهذا العشاء يؤكد تمركز الإنسان حول نفسه، كما يؤكد عزلته عن أعضاء الأسرة، ولكنه يؤدي أيضًا إلى فقدانه ذاته فيما يرى من برامج.

وبدلاً من أن يسأل الإنسان أسئلة تقليدية مثل: هذا الطعام.. حلال أم حرام؟ فإنه يسأل في الوقت الحاضر أسئلة حديثة مثل: هذا الطعام.. لذيذ أم ممجوج؟ أهو صيني أم هندي؟ أيزيد الوزن أم ينقصه؟

ومن مظاهر علمنة الطعام أيضًا ظهور أمراض جديدة مثل خسارة الوزن بشكل مرضي نتيجة الإحجام عن تناول الطعام (بالإنجليزية: أنوركسيا نرفوزا Anorexia Nervosa)، ومرض الشراهة والتقيؤ (بالإنجليزية: بوليميا نرفوزا Bulimia Nervosa)، وكلها أمراض مرتبطة بالخوف من البدانة. ومعظم المصابين بهذه الأمراض من النساء، لأنهن أكثر عرضة للتأثر بالإعلام، ويهتممن أكثر من الرجال بمظهرهن الخارجي، وبالتالي بنحافتهن.

٦ ـ تكاد الأسرة تكون المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي يمارس الإنسان داخلها علاقات ذات طابع اقتصادي أو جنسي أو مادي ولكنها مفعمة بالحب، وتكاد تكون المؤسسة الوحيدة التي يكتسب الإنسان من خلالها إنسانيته المركبة المتعينة وهويته الاجتماعية، ويتحول من كائن طبيعي مادي إلى كائن اجتماعي حضاري، من خلال عملية كبت الشهوات الجنسية والتطلعات المادية وإرجائها وإعلائها، والتعبير عنها داخل قنوات اجتماعية وأشكال حضارية. وهي عملية قمع تتم عادةً من خلال القسر الخارجي ومن خلال الحب والألفة والمودة في آن واحد، ومن خلال آليات تصوغ الفرد وتضعه داخل حدود اجتماعية عامة دونَ أن تتجاهل خصوصيته. وكل هذا يعني تداخُل العناصر الاقتصادية المادية البسيطة والعناصر العاطفية والإنسانية المركبة (وهو ما يتنافى وعمليات الترشيد والتحديث والعلمنة). أي أن العنصر الموضوعي والمادي في العلاقاتَ الإنسانية

لا يصبح مطلقًا متجاوزًا للإنسان، متجردًا منه، وإنما يظل مختلطًا بما هو إنساني ومركب.

وعملية علمنة الأسرة تتجاوز كل هذه العناصر وتؤكد المرجعية النهائية المادية وتَقبُّل القيم النابعة منها كقيم وحيدة. وتأخذ علمنة الأسرة شكل قيام الدولة بكثير من الوظائف التي كانت تضطلع بها الأسرة في السابق، مثل التعليم وتنشئة الأطفال، الأمر الذي يجعل الأسرة لا وظيفة لها. ثم يتحول أعضاء الأسرة بالتدريج إلى أفراد مستقلين، لكلٍّ حقوقه الكامنة فيه (حقوق الإنسان). وتتحول الأسرة من أسرة ممتدة إلى أسرة نووية، وتظهر بعد ذلك حقوق المرأة، فحقوق الطفل. وبذا تبدأ الأسرة (كوحدة متكاملة مبنية على التراحم) في الاختفاء. (ولعل الاحتفالات الهستيرية بعيد الميلاد وتحوُّل ذلك إلى أهم الاحتفالات طرًا هو تعبير عن هذا الاتجاه، والخطيئة العظمى الآن في أوساط الطبقات المتوسطة هي نسيان عيد الميلاد!).

وتتفكك الروابط بين أعضاء الأسرة الواحدة، وتظهر النزعات الفردية المحض (التي يغذيها قطاع اللذة في المجتمع والفلسفة السائدة فيه) ورغبة كل فرد في أن يحقق استقلاله وذاته ومصلحته ولذته «وأن يجد نفسه»، فتزداد معدلات الطلاق. وفي هذا الإطار، تظهر ظاهرة مثل هروب الآباء، وهي ظاهرة متفشية في الولايات المتحدة أدَّت إلى ظهور ما يُسمَّى «تأنيث الفقر» (بالإنجليزية: فيمنايزيشن أوف بوفرتي feminization of poverty) إذ يهرب الأب ويترك الأطفال للأم، التي تستمر في العمل لتعول الأسرة من خلال ما تحققه هي من دخل، وبذا ينخفض مستواها الأمومي بشكل ملحوظ.

وتحل العلاقات التعاقدية الرشيدة البرانية محل العلاقات التراحمية المبهمة الجوانية. ويتحول الأطفال، على سبيل المثال، إلى وحدات اقتصادية منتجة في سن مبكرة. وتصبح الإنتاجية الاقتصادية معيارًا أساسيًا، ولذا، ينفصل الفرد عن أسرته عندما يصبح دافع ضرائب (بالإنجليزية: تاكس بيار tax payer) وربما قبل هذا السن. وتتم تنشئة الأطفال في حضانات تتسم بالكفاءة العالية تتم صياغتهم فيها من مرحلة مبكرة بحيث يمكنهم التحرك بكفاءة في رقعة الحياة العامة، وهو ما

يعني تَراجُع الخصوصية الجوانية التي يتعذر على الطفل أن يكتشفها من خلال المسئول عن الحضانة (بديل الأم). (كانت الكيبوتسات في إسرائيل تُعد من أهم التجارب في هذا المضمار، وكان الإسرائيليون يتباهون بها. ولكن كل الحضانات في الكيبوتسات تم إغلاقها بعد أن أكدت مؤسسة الأسرة ضرورة وجودها، حتى داخل الكيبوتس). أما المتقدمون في السن، الذين توقفوا عن الإنتاج (ولا يدفعون ضرائب)، فإنه يتم ترحيلهم إلى أماكن مكيفة الهواء يمكثون فيها إلى أن ينتهي وجودهم الجسدي بعد انتهاء عمرهم الإنتاجي الافتراضي.

وقد ربط المفكر الإسلامي علي عزت بيجوفيتش (رئيس البوسنة السابق) بين الحضانات (بالإنجليزية: نيرسيري nursery) وبيوت المسنين (بالإنجليزية: نيرسنج هوم nursing home)، فالأولى تضم أبناء بلا آباء، أما الثانية فتضم آباء بلا أبناء. وربما أمكننا دَفْع الصورة المجازية منطقيًا من جانبنا بعض الشيء، لنشير إلى أن الطفل يتم نزعه من بيئته وشتله في بيئة جديدة، مجردة من التراحم (ولذا فهي بغير شك أكثر «كفاءة» من المنزل)، تمامًا مثلما يتم شتل المسنين في بيئة جديدة تتسم بدرجة عالية من الكفاءة. فكأن دار الحضانة أو دار المسنين مشتل (بالإنجليزية: نيرسري nursery).

٧ـ تبدأ مؤسسة الزواج في الاختفاء كشكل للتنظيم الاجتماعي يتم من خلاله ربط الجنس بالقيم الإنسانية والاجتماعية، وتحل محلها علاقات أكثر حيادًا وتعاقديةً ورشدًا وماديةً مثل علاقات الرفقة أو التعايش (بالإنجليزية: كوهابيتيشان cohabitation) حيث تعيش الأنثى مع ذكر دون إبرام عقد زواج دائم، داخل إطار تعاقدي يومي مؤقت يهدف إلى تأكيد التمركز حول الذات وتعظيم السعادة (اللذة)، ويتسم بقدر عال من البساطة والحركية والكفاءة، وربما الحياد والعمومية والموضوعية والتعاقدية البرانية والانضباط الشديد. وهي صفات تسم علاقة المرء برئيسه في العمل (الحياة العامة) لا بمن يحب (أي أن الخطاب الإمبريالي يحل محل خطاب المحبين). ثم تحل هذه العلاقات محل علاقة الزواج، التي يفترض فيها أنها تتسم بقدر من الثبات، وتهدف إلى إدخال الطمأنينة.

وتظهر أشكال جديدة من الأسر. فبدلاً من الزوج والزوجة (الأب والأم)

والأطفال تظهر الأسرة ذات الأب دون أم أو الأم دون أب، وتسمَّى أسرة الأب الواحد (لا الأبوين) (بالإنجليزية: سنجل بيرنت فاميلي single-parent family). ثم تظهر أنواع «جديدة» من الأسر لم تعرفها البشرية من قبل، فيمكن لأنثيين أن تتبنيا طفلاً وتكوِّنا أسرة جديدة كاملة، والشيء نفسه يمكن أن يفعله «رجلان».

وتظهر محاولة الاستغناء عن الأسرة في المصطلحات المستخدمة في الإشارة إلى الطفل الذي «وُلد» خارج إطار الزواج والأسرة، فهو لم يعد طفلاً غير شرعي (بالإنجليزية: إليجتيمات illegitimate) كما كان في الماضي، فقد أصبح طفلاً مولودًا خارج الزواج (بالإنجليزية: أوت أوف ودلوك out of wedlock)، ثم يتطور الأمر ليصبح «طفلاً طبيعيًا» (بالإنجليزية: ناتشورال بيبي natural baby)، وأخيرًا يصبح طفل الحب/ الجنس (بالإنجليزية: لاف بيبي love baby).

٨ ـ ومن أطرف الأمثلة على عمليات العلمنة الشاملة حفلات الزفاف وترشيدها في إطار المرجعية النهائية المادية الكامنة (وقد بدأت في الغرب في الستينيات، وبدأت في مصر وفي بقية العالم العربي في الثمانينيات). فالعريس والعروس يودان تحقيق ذاتهما عن طريق إقامة حفلة زفاف يكون الهدف منها الاحتفال بهذه الذات، وتأكيدها بشكل إمبريالي مادي شرس، على حساب أية قيم اجتماعية وإنسانية أخرى متجاوزة للذات الطبيعية (كالتراحم مع الفقراء في لحظة كونية)، ويتم تخصيص اعتمادات ضخمة لهذا الغرض.

وهنا تتحرك المؤسسات «الرشيدة» التي تنظم هذه العملية والتي وضعت صيغًا دقيقة بسيطة (شعائر علمانية شاملة) على الإنسان اتباعها (تورتة الزفاف مع الدخان ـ أنواع من الموسيقى البلهاء ـ إطفاء النور) ولا تتحقق السعادة دونها. ثم تدخل كاميرات الفيديو التي تصوِّر الجميع، ويصبح الفرح «مشاهد فرح»، ويصبح المدعوون ممثلين يتحركون أمام الكاميرا. وتزداد الصيغ تركيبًا ونمطية وتكلفة مع تزايد معدلات الضبط والترشيد، ويصل الترشيد إلى قمته مع وصول ما يُسمَّى «مُخرِج الأفراح» (وهو مختلف عن مقدم البرامج)، وهو رجل مهمته أن يخبر العروسين وبعض الأقارب كيف يتصرفون أمام الكاميرا قبل حفلة الزفاف ببضعة أيام. بل وصل الحد ببعضهم أن يخرج فيلمًا عن الحياة العاطفية للعروسين (ويوزع

الفيديو على المدعوين أو يعرض عليهم أثناء الحفلة)، أو يفتعل مواقف كوميدية طبيعية تتم بمحض الصدفة المفتعلة يقوم بتمثيلها بعض المدعوين بشكل طبيعي وتلقائي بعد تدريبهم على أدوارهم (التي سيؤدونها) عدة مرات! وهكذا تذوب الذات تمامًا في إجراءات تم ترشيدها وإعدادها ودراستها، وتم فيها تحويل الباطن إلى ظاهر، والخاص إلى عام، كما تحوَّل عالم الإنسان من أفراح وأتراح جوانية إلى فيلم فيديو بالألوان الطبيعية تصاحبه الموسيقى التصويرية! وبعد أن كان حفل الزفاف اللحظة الكونية التي يعلن فيها أعضاء المجتمع تضامنهم وتآلفهم، يصبح اللحظة التي يعلن فيها كلٌّ عن ثروته، سواء المدعوون، الذين يرتدون أبهى الحُلل وأغلاها بينما ترتدي الزوجات المجوهرات بالملايين، أو صاحب حفل الزفاف الذي دفع الملايين (تكلفت إحدى حفلات الزفاف في القاهرة عام ١٩٩٧ ـ حسب ما تقوله «الشائعات» وبعض الصحف ـ حوالي ٩ ملايين جنيه!)، وبدلاً من تحقيق الأمن الاجتماعي بمثل هذا الاحتفال، أصبح من الضروري استدعاء قوات الأمن المركزي تحسبًا لأية ظروف!

وهناك بطبيعة الحال الشكل الآخر المتطرف من علمنة حفل الزفاف وهو إسقاطه تمامًا باعتبار أن الزواج فعل طبيعي عادي مادي، لا يختلف عن أي فعل آخر (وهذا بالطبع مرتبط بعلمنة الجنس)، ولا يحتاج الأمر لأي احتفال من أي نوع، ومن ثَمَّ تختفي الأفراح من لحظات الزواج كما تختفي الأتراح عند الطلاق، فكلها أمور عادية طبيعية (بل يُقال إن هناك حفلات طلاق تمامًا مثل حفلات الزواج، فكل الأمور ـ كما نعلم ـ متساوية!).

وقد وصل إلى علمي أن الفيديو دخل إلى المآتم أيضًا، وأصبحت لحظة الوفاة، مثل لحظة الزواج، لحظة لإثبات الذات والتباهي بالثروة! (كما يتضح في الإعلانات التي تُدفع عنها مبالغ باهظة للإعلان عن وفاة الفقيد وتأكيد ثروة من جاء بعده).

٩ ـ ويمكننا الحديث عن العلمنة الشاملة للهدايا. فقد كانت الهدايا (شأنها شأن حفلات الزفاف) لحظة التعبير عن التضامن الإنساني، أو تهدف إلى تغطية عمليات اجتماعية غير محببة للنفس (مثل المساومة والتجارة). ففي بعض المجتمعات، يتبادل التجار الهدايا بعد إتمام عقد البيع، لتأكيد التراحم بعد أن قوَّضه التعاقد

والمساومة. كما أنه من خلال إحاطة الهدية بالأسرار وبالطقوس الكثيرة كانت تتم عملية تبادُل غير متكافئة حتى تتدفق من خلالها بعض الأموال من الأثرياء إلى الفقراء. فتبادُل الهدايا عملية اجتماعية يمارسها الجميع، ولكن هدية الثري إلى الفقير كانت في معظم الأحيان أكبر بكثير من هدية الفقير إلى الثري، ومن ثَمَّ كانت «الهدية» ("النقطة"، أي النقود التي يعطيها المدعوون في حفل الزفاف إلى العروسة على سبيل المثال) إحدى الطرق الخفية لتحقيق نوع من العدالة الاجتماعية. ومهما يكن الأمر، فإن الهدية كانت تظل قيمة جوانية لا شيئًا برانيًا.

وقد يكون من المفيد مقارنة السلعة بالهدية، فالسلعة شيء مجرد تمامًا، تتحقق هويتها في تبادلها وليس في استخدامها (فهي شيء ترانسفيري)، وهي تؤكد العلاقة الموضوعية والتعاقدية بين البشر. على عكس الهدية، فهي شيء عيّاني تمامًا يقوي العلاقة الإنسانية بين البشر. ولذا، فإن السلعة برانية إمبريالية تعبِّر عن القوة، أما الهدية فجوانية (عنوان المحبة) تعبِّر عن التواصل. وعلمنة الهدية هي تحويلها إلى سلعة. فبعد أن كانت الهدية قيمة مطلقة تعبِّر عن شيء جواني (ومن ثَمَّ لا تُفتَح أمام أحد)، أصبحت شيئًا برانيًا تُفتح أمام المدعوين ليشاهد الجميع الثمن.

وقل الشيء نفسه عن الدعوات للعشاء. فبعد أن كانت مناسبة للتراحم، أصبحت مسألة محكومة بشعائر تحوِّلها إلى عملية تبادلية تعاقدية. فلابد أن يُحضر الإنسان شيئًا ما معه (حتى تتم عملية التبادل)، وعادةً ما تكتَب بطاقة شكر (بالإنجليزية: ثانك يو نوت thank you note). والهدف من كل هذا تحويل الدعوة للعشاء إلى علاقة تبادلية تعاقدية يقدم فيها كل طرف شيئًا ما، وتنتهي العلاقة عن طريق بطاقة الشكر، على أن يتم مرة أخرى، «بعد إشعار آخر»، دعوة أخرى للعشاء تجرى بالطريقة التبادلية نفسها. ودعوة العشاء تصبح بهذا مثل علاقة الرفقة أو التعايش، شيئًا بسيطًا ذا بُعد واحد تم ترشيده تمامًا، وأصبح من الممكن حسابه، يتسم بالحياد والموضوعية والتعاقدية، وربما النفعية.

١٠ ـ ويمكننا الحديث عن العلمنة الشاملة للمرأة وهي عملية تُعبِّر عن نفسها فيما يُسمَّى «حركة التمركز حول الأنثى» (بالإنجليزية: فيمينزم feminism). فهذه الحركة تحل محل حركة تحرير المرأة (بالإنجليزية: ويمنز ليبريشن موفمنت women's

liberation movement) التي كانت تطالب بحقوق المرأة داخل المجتمع باعتبارها كائنًا اجتماعيًا مركبًا، تتحقق هويتها داخل شبكة من العلاقات الإنسانية والاجتماعية المركبة، باعتبارها ابنة واختًا وأمًا وزوجة وفردًا. ولكن على العكس من هذا، تقوم حركة التمركز حول الأنثى بعزل المرأة عزلاً تامًا عما حولها، بحيث تتحول إلى فرد وحسب وتصبح مكتفية بذاتها، مرجعية ذاتها. ويعاد تعريف عمل المرأة في إطار المرجعية المادية النهائية، بحيث تصبح وحدة اقتصادية مادية وحسب، تعمل في رقعة الحياة العامة، ولذا، فإن عملها في منزلها كأم وزوجة (ذلك العمل الذي لا تتقاضى عنه أجرًا وتمارسه في رقعة الحياة الخاصة) يصبح غير موجود ولا قيمة له.

ثم يتطور الأمر، وبدلاً من الحديث عن حقوقها وحسب (كما هو الحال مع حركة تحرير المرأة) يبدأ الحديث عن لغتها الأنثوية «المستقلة»، وعن تاريخ النساء «المستقل» عن تاريخ الرجال، وعن إبداعات المرأة وخصائصها التشريحية التي تؤكد وجود حتمية أنثوية تجُبُّ أية حتمية تاريخية. أي أن عالم المرأة (كعالم الأقليات بعد علمنتها بشكل شامل) يصبح عالمًا أيقونيًا مستقلاً، تحكمه رؤية معرفية مستقلة، تزعم أن الرجال ليس بمقدورهم فَهْم المرأة، كما تَزعُم أنهم لا يمكنهم دخول عالم النساء. وإن نشأت علاقة بين رجل وامرأة فهي بالضرورة علاقة مادية تحكمها المرجعيات الأخلاقية المادية، ولذا، فهي علاقة صراعية بالدرجة الأولى، لا تختلف كثيرًا عن علاقة اليهود بالأغيار (أخبرتني إحدى زعيمات حركة التمركز حول الأنثى أن اللقاء الجنسي بين الرجل والمرأة هو بالدرجة الأولى مواجهة سياسية. فكان ردي عليها هو إما أنها لا تعرف شيئًا عن «اللقاءات الجنسية» أو عن «المواجهات السياسية»!).

ويبدأ الحديث عن المرأة لا كعضو في الأسرة، وإنما عن معاناتها كأم تقوم بأعمال (مادية) لا تتقاضى عنها أجرًا، وعن حقوقها الاقتصادية المادية (المساواة في الأجور)، بل عن حقوقها البيولوجية (حق الإجهاض) باعتبار أن جسدها ملك لها وحدها. ويتطور الحديث ليكون عن السحاق باعتباره تحققًا لذات المرأة الطبيعية المادية وللمرجعيات الأخلاقية المادية، فهي عن طريق السحاق تستبعد الرجال تمامًا عن عالمها «المستقل» (وكما قالت إحداهن: «إذا كان التمركز حول الأنثى هو النظرية، فالسحاق هو الممارسة»). ويصبح الهدف من حركة التمركز حول الأنثى

ليس تحرير المرأة، أو الحفاظ على حقوقها، أو عدم تحويل الاختلاف بين الجنسين إلى تفاوت. . وإنما تحسين كفاءتها في الصراع مع الذكور.

وإلى جوار هذا، هناك الاتجاه المضاد وهو الاتجاه نحو التسوية (لا المساواة) بين الرجل والمرأة، إلى درجة الزعم أنه لا توجد فروق بينهما (فكلاهما وحدة اقتصادية إنتاجية)، وأن المرأة إن هي إلا رجل. ويصل هذا الاتجاه إلى قمته في الفكرة الواحدية الخاصة بالجنس الواحد. وقد أفردنا فصلاً كاملاً لحركة التمركز حول الأنثى في المجلد الأول من هذا الكتاب.

١١ ـ تتم العلمنة الشاملة للجسد فتُنزَع عنه القداسة ويصبح مادة استعمالية نسبية محايدة، منفصلة عن القيمة، مادة تُوظَّف إما لتحقيق الدخل أو زيادة السلطان والقوة أو المتعة خارج أي إطار اجتماعي أو إنساني كلي. وتأخذ العلمنة الشاملة للجسد شكل محاولة ترشيده بحيث تُعاد صياغته بما يتفق ومعاييرَ رشيدة مادية غير إنسانية، مثل الإصرار على أن تكون رائحة الجسد نمطية، ومن هنا بكثير استخدام العطور ومزيلات العرق بشكل متطرف حتى يستطيع الإنسان أن يتحرك في رقعة الحياة العامة بكفاءة، وبحيث لا يختلف فرد عن آخر إلا من خلال رائحة العطور التي يستخدمها.

وقد بيَّنا (في دراسة أخرى) شيوع الأفعال التي تبدأ بالمقطع دي de، التي تدل على تفكيك الإنسان. ويمكن الآن أن نضيف إلى تلك الأفعال فعل «ديودورايز deodorize»، أي «يزيل رائحة العَرَق». وعادةً ما تشير هذه الكلمة إلى إزالة عرق الإبطين، ولكن يمكنها أن تشير أيضًا إلى عملية إزالة الروائح كليةً بمعنى «تعقيم» (وقد استخدم النازيون فعلاً قريبًا من هذا وهو فعل «ديسن إنفكت disenfect» بمعنى «يُعقِّم» أو «يُنظِّف». وهناك فعل قريب منه، وهو فعل إنجليزي «كلينز cleanse»، وقد استخدمه حاييم وايزمان، أول رئيس دولة لإسرائيل، للإشارة إلى «تنظيف» فلسطين المحتلة من «الفلسطينيين» أي طَرْدهم منها ("تنظيف عجائبي للأرض» كما قال حرفيًا)، وهو أيضًا الفعل نفسه الذي استخدمه الصرب فيما بعد للإشارة إلى «التنظيف العرْقي» (بالإنجليزية: إثنيك كلنزينج ethnic cleansing)، أي «إبادة مسلمي البوسنةَ عن بكْرة أبيهم»، أو على الأقل إبادة الجيوب الإسلامية التي شاء حظها النكد أن توجد بين التجمعات الصربية).

ومن أشكال العلمنة الشاملة للجسد أن يُنظر إليه باعتباره «شيئًا طبيعيًا» لا حرمة له ولا قداسة، «لا يُضاف» إليه شيء (مساحيق تجميل . . . إلخ)، ولكن يجب أن يُترك «على طبيعته». وهذا اتجاه واضح في الحضارة الغربية (يعبِّر عن هذا الانقسام بين الرومانسية والطبيعية، وبين اللذة والمنفعة).

وهناك أيضًا الإصرار على مقاييس جمالية للجسد تتناقض تمامًا وبعض الوظائف الإنسانية الكونية، فيُطلَب من المرأة أن تبقى جميلة جدًا، رغم أنها تتقدم في السن، وأن تبقى نحيفة رغم الحمل والولادة والرضاعة. كل هذا بهدف أن تظل أكثر لياقة وأكثر قدرة لأن تكون سكرتيرة أو موظفة عامة (وتلعب صناعة الأزياء دورًا أساسيًا في إشاعة هذه الصورة)، وهو ما أدى إلى انتشار أمراض مثل «خسارة الوزن بشكل مرضي» و«مرض الشراهة والتقيؤ» (انظر ما سبق في العلمنة الشاملة للطعام). ويمكن النظر إلى عمليات التجميل الجراحية بوصفها تعبيرًا عن الاتجاه نفسه نحو التنميط والترشيد، وقد نشأ ما يُسمَّى «سوسيولوجيا الوجه والجسد» لدراسة هذه الظواهر.

وكما يُوظَّف الجسد، تجرى عبادته وكأنه مركز الكون وهدف الوجود، ويتحول الجسد من مادة طبيعية إلى مادة مقدَّسة أو شيء جميل يشبه الوثن، فهو مرجعية ذاته والمصدر الوحيد للهوية، فتقام المسابقات لاختيار «ملكة الجمال» التي تجسِّد المقاييس المثالية للجمال، ويتزايد استخدام مساحيق التجميل، التي تكلف البلايين وتؤدي إلى الابتعاد عن الطبيعة وإلى تأكيد الذات، ولكنها تؤدي في الوقت نفسه إلى اختفاء الوجه الأساسي المتعيِّن للفرد وظهور الوجه المصنوع (التقاليع [الموضة]) الذي لا يعبِّر إلا عن آخر الصيحات الصادرة من باريس.

وتزداد الإناث أنوثة والذكور ذكورة. ولكن مثل هذا التركيز على الجسد كمرجعية للذات يؤدي إلى استبعاد وظائف الإنسان الأخرى، مثل الأبوة والأمومة، أي استبعاد الإنسانية المركبة، وتظهر مفاهيم من نوع أن الجسد ملكية خاصة لا دخل للآخرين به (وقد فاقم هذا المفهوم ظاهرة الحمل بين المراهقات [بالإنجليزية: تين إيج برجنانس teenage pregnancy]، ومن هنا فإن أعدادًا متزايدة منهن ترى أن جسدهن ملك لهن، ولذا، يرفضن الإجهاض كحل لمشكلة الحمل السفاح في سن مبكرة).

١٢ ـ تأخذ علمنة الجنس الشاملة شكلين متناقضين ظاهريًا: إما أن يصبح الجنس هدفًا في ذاته، أو أن يتم تحييده تمامًا. وفي كلتا الحالتين، ينفصل الجنس عن القيمة وعن أية تركيبية إنسانية أو عناصر اجتماعية وعن أية مرجعية متجاوزة له كنشاط مادي فسيولوجي مباشر. فيتحرر الجنس من مشاعر الحب والألفة كما يتحرر من الإحساس بالذنب، أو الغرض والهدف، بل يتحرر من فكرة الإنجاب والزواج، فهو نشاط مادي جسدي مستقل يشير إلى ذاته وله آلياته المستقلة. وقد ظهر مرض جديد في الغرب يُسمَّى «مدمن الجنس» (بالإنجليزية: سيكساهوليك sexaholic) وهو من يمارس الجنس لدرجة الإدمان، أي بما يتجاوز حاجته ورغبته، فهو يستمر في الأداء الجنسي بغض النظر عن حاجته أو حتى رغبته (هل ينتمي الرئيس الأمريكي السابق كلينتون إلى هذا النمط!).

ولعل «الجنس العَرَضي» تعبير عن هذا التحييد للجنس والتمركز حوله في الوقت نفسه. فالجنس العَرَضي (ابن اللحظة التي يتحقق فيها ولا يتجاوزها) يعبر عن رغبة الإنسان في أن يشبع رغباته الجنسية في أي وقت ومع أي شخص، خارج إطار أية تركيبية إنسانية خاصة بالعواطف والطمأنينة والفردية، وخارج إطار المجتمع والتاريخ. وهو يأخذ شكل علاقة جسدية مؤقتة تهدف إلى الإشباع (الجسدي المادي) المباشر دون إرجاء أو تأجيل. ولكن الجنس العَرَضي يعبِّر أيضًا عن عدم الاكتراث بأية قيم جوانية إنسانية أو خصوصية فردية، حيث يتم دون اهتمام بعواطف الإنسان أو عالمه الداخلي أو بأي هدف أسمى يتجاوز اللذة المباشرة أو الطارئة أو المستمرة. ومصدر الشرعية (أو القيمة إن شئت) في هذا الضرب من الجنس مدى كفاءة الشخص في الأداء الجسماني ومدى نجاحه في تحقيق اللذة لنفسه وللآخر، أو للآخر بمقدار ما يحققه لنفسه (يُقال إن أحد الرياضيين الأمريكيين حوكم بتهمة محاولة اغتصاب فتاة قاصر، وظهر أثناء التحقيق أنه كان يضاجع النساء بمعدل امرأة ونصف كل يوم، وهو ما يدل على لياقة رياضية عالية وكفاءة جسدية مادية منقطعة النظير تستحق أن تُسجَّل في موسوعة جنيس للأرقام القياسية! ولكن هذا يدل أيضًا على غياب كامل لأية أبعاد إنسانية جوانية فردية، إذ كيف يتأتى للذات الإنسانية أن تتحقق مع هذا المعدل الكاسح من الممارسات الجنسية؟!).

ولشرح عملية علمنة الجنس عن طريق تحييده (لا التركيز عليه أو تصعيده)،

يمكن القول بأنه إذا اجتمع رجل وامرأة في هذا الإطار المحايد الطبيعي/ المادي (حيث يصبح الجنس مرجعية ذاته)، فإنهما لا يحسان بوجود أي شيطان، يستدعي عالمًا كاملاً متجاوزًا لعالم الطبيعة/ المادة، عالم الإله والخير والشر والثنائيات والإحساس بالذنب. فهما يستبعدان مثل هذا العالم تمامًا من وعيهما وذاكرتهما (فهما يدوران في إطار المرجعيات المادية وحسب) ومن ثَمَّ يناقشان بموضوعية وحياد شديدين كل العناصر والملابسات الموضوعية البرانية والإجراءات اللازمة: فى أي مكان ـ في أي زمان ـ الزمن المتاح ـ إجراءات الأداء ـ شهادة خلو من الإيدز في بعض الحالات الآن . . وهكذا.

وبسبب هذا الحياد وهذه المرجعية المادية، يعتبر البغاء على سبيل المثال مجرد نشاط اقتصادي، وتُسمَّى البغيّ «عاملة جنس» (سكس وركر sex worker)، فهي إنسانة تقوم بكسب العيش لقاء جهد عضلي تبذله. وقد بلغت عملية تحييد الجنس وتطبيع الجنس العرضي أنه ظهر في الغرب ما يُسمَّى «الخوف من الحميمية» (بالإنجليزية: فير أوف إنتيماسي fear of intimacy) إذ ظهر أن بعض الأزواج في الولايات المتحدة لا يمكنهم ممارسة الجنس مع زوجاتهم، لأنهم يعرفونهن جيداً ويحبونهن، ويلتقون بهن في إطار شرعي أو في جو من الرومانسية. وهم يخفقون في الأداء لأنهم تعودوا على ممارسة الجنس العَرَضي بسرعة وبطريقة عملية، وبدون الدخول في أية علاقة مركبة مع الشخص الذي يمارسون معه الجنس.

وهم يحاولون في الحضارة الغربية أن يجدوا لغة محايدة للإشارة إلى «الجنس»، فبدلاً من كلمة «سكسي sexy» ظهرت كلمات مثل «ستيمي steamy» و«رونشي raunchy» و«رسكي risque» وأحيانًا «هوت hot»، وكلها محاولات لتجنب استخدام كلمة «سكسي» «غير المحايدة».

وتتجلى عملية علمنة الجنس في تمايز النشاطات الجنسية وأهدافها (كما تتمايز مؤسسات المجتمع المختلفة). ولذا، قد تمارس الأنثى نشاطًا جنسيًا عرضيًا مع رجل، لكنها تنجب من رجل آخر، ثم تعيش مع ثالث . . كل ذلك في بساطة بالغة وكفاءة عالية! فكأن النشاطات الثلاثة (الجنس ـ الإنجاب ـ الحب) أمور مستقلة ومتمايزة وظيفيًا، بحيث أصبح كل نشاط يشير إلى ذاته ويُحكَم عليه من منظور

كفاءة الأداء، دون أية مرجعية دينية أو إنسانية مركبة، ولكنه تمايُز يؤدي في نهاية الأمر إلى اختفاء الإنسان ككيان مركب (أب/ أم - ذكر/ أنثى - زوج/ زوجة)، وتُضرَب الكيانات الاجتماعية التي تستند إلى رؤية مركبة للإنسان، ويسقط الإنسان ككيان مستقل عن الطبيعة/ المادة قادر على تجاوزها.

وإذا كان الجنس مرجعية ذاته، منعزلاً عن النشاط الإنساني والاجتماعي وعن المقدرة على التجاوز. فإن الشذوذ الجنسي يصبح أمرًا منطقيًا تمامًا، بل وطبيعيًا، فهو يحقق اللذة الجنسية بشكل كبير، ويحقق المرجعية الذاتية بشكل أعظم، ويستبعد الإنجاب وأية أبعاد اجتماعية (أو تاريخية) تؤدي إلى قيام الأسرة، ومن ثَمَّ تُكبِّد الذات المتمركزة حول نفسها أعباء هي في غنى عنها. (والتطور الطبيعي لهذا التمركز المتزايد حول الذات هو معاشرة الحيوانات جنسيًا فيما يُسمَّى «ظاهرة زوفيليا zoophilia»، أي «حب الحيوانات». وهي كلمة مركبة من كلمتين من اللغة اليونانية: «زو zoo» بمعنى «حيوان»، فـ«فيليا» بمعنى «حب»، تمامًا كما في كلمة «فلسفة» فهي «فيلوسوفيا» و«سوفيا» هي «الحكمة»، فالفلسفة هي حب الحكمة. ولكن مع تزايُد معدلات العلمنة والتركيز على الذات وعلى الموضوع وإنكار المرجعية المتجاوزة وتزايُد المرجعية الكامنة، تحل «زو zoo» محل «سوفيا»، فالحيوان أكثر التصاقًا بالطبيعة/ المادة من الحكمة. فكأن الزوفيليا تحل تدريجيًا محل الفيلوسوفيا، وهو أمر مُتوقَّع من الإنسان الطبيعي المتمركز حول ذاته الطبيعية التي تجعله ينزلق في الطبيعة/ المادة. وقد يحل محل كل هذا العادة السرية، باعتبارها قمة التمركز حول الذات. ولعل انتشار الإيدز قد يعيد المجتمعات الغربية «اكتشاف» هذه الممارسة باعتبارها الحل الأمثل لكل المشكلات الجنسية والنفسية والحياتية!).

ويمكننا أن نسأل: هل يمكن الحديث عن الإنسان الجسماني أو الغريزي أو الجنسي (أي الإنسان الذي تحركه دوافعه الجنسية بالدرجة الأولى) باعتباره شكلاً جديداً من أشكال الإنسان الطبيعي؟ وهل الإنسان الجنسي هذا أكثر بساطة وطبيعية وأكثر تعبيراً عن النموذج الطبيعي المادي من الإنسان الاقتصادي؟ أم أن من الأجدى أن نقول إن الإنسان الاقتصادي تعبير عن الذَّرية الصلبة والجسماني تعبير عن السيولة؟ أيكون إنسان فرويد الجسماني مرحلة مغايرة لإنسان ماركس الاقتصادي، أم أنه مجرد مرحلة أعلى (أم أدنى) منه؟

وعلى أية حال، فإن علمنة الجنس ونزع القداسة عن الجسد الإنساني يؤديان إلى ظهور الإباحية المعرفية، التي تحوِّل الجنس من طاقة إنسانية اجتماعية تُعدُّ مصدراً للمتعة ووسيلة للإنجاب والتماسك الاجتماعي والأسري إلى طاقة طبيعية محايدة يمكن أن تُوظَّف في الإعلانات وفي تصعيد ثورة التوقعات وتحقيق اللذة للفرد المتمركز حول ذاته. وقد لوحظ مؤخراً تزايد الاهتمام في الغرب بظاهرة خرق الطابو (التحريم) الخاص بجماع المحارم (بالإنجليزية: إنَسست تابوه incest taboo) وتفشِّيها، وهي ظاهرة ليس لها تفسير مفهوم في مجتمع تتاح فيه جميع التجارب الجنسية الممكنة بكل أشكالها. ولعل نموذجنا التفسيري قادر على تفسير بعض جوانب هذه الظاهرة. فإذا كانت العلمنة هي عملية تمركز حول الذات (بحيث يصبح الإنسان مثل الإله) يرفض الحدود والقيود، فإن تحريم جماع المحارم يشكل أحد هذه الحدود والقيود. كما أن ظهور الأسرة (المؤسسة التي تنقل الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الحضارة) مرتبطة تماماً بهذا التحريم (الذي يخلق مسافة بين الخالق والمخلوق وبين الإنسان والطبيعة)، والأسرة شكل من أشكال القيد الذي تظهر من خلالها إنسانيتنا المتعينة المركبة، فرفض الإنسان هذا التحريم هو بمنزلة التمركز النهائي حول الذات، الذي يؤدي إلى ذوبانها النهائي واختفائها الكامل في عالم الطبيعة والقردة الدنيا (إذ يُقال إن بعض القردة العليا تعرف ظاهرة تحريم جماع المحارم!).

وقد لاحظنا في دراستنا للحضارة الغربية الحديثة أن الجنس يتم تحييده كجزء من تحييد الجسد، الأمر الذي يعني إعادة ترتيب الأولويات حسب المرجعية المادية النهائية، فيتم تطبيع الجهاز التناسلي تماماً ويختفي مفهوم العورة، ويصبح العرى أمراً عادياً، بل تصبح الممارسات الجنسية أو شبه الجنسية في العلن أمراً مقبولاً ومنطقياً وطبيعياً. وفي المقابل، نجد تزايُد الاهتمام بالجهاز الهضمي: نوعية الطعام الذي يأكله الإنسان ـ طريقة تناوله ـ أماكن قضاء الحاجة. . . إلخ. ونحن نعبِّر عن هذا بقولنا إن الحضارة الغربية تشهد اهتماماً متطرفاً بالجهاز الهضمي وعدم اكتراث بالجهاز التناسلي. وهذا يتضح من خلال مراقبة سلوك البشر داخل رقعة الحياة العامة، إذ يستطيع المواطن الغربي أن يمارس نشاطاته الجنسية أو شبه الجنسية (الطبيعية أو الشاذة) في حديقة عامة (والشرطة تقوم بحمايته)، أما لو قضى حاجته

في الحديقة نفسها (أو بصق فيها) فإن الدنيا تقوم ولا تقعد! ولعل هذا يعود أيضًا إلى اهتمام الحضارة العلمانية بالظاهر والسطح أكثر من اهتمامها بالباطن. ويتضح هذا كذلك في اهتمام الإعلام الغربي بالحوادث الناجمة عن إخفاق تكنولوجي (تصادُم قطارين ـ تصدُّع جسر ـ سقوط طائرة) وإبرازه إياها في الصفحات الأولى، بينما نجد «حقائق» أخرى مثل عدد الأطفال غير الشرعيين والأمهات غير المتزوجات، تذكر عَرَضًا أو في صفحة الطرائف الأخيرة مع فضائح النجوم والاجتماعيات الأخرى! فالإخفاق التكنولوجي ينتمي لعالم الظاهر (المادي الكمي)، أما الإخفاق «الآخر» (ولنسمه مؤقتًا «الأخلاقي») فهو ينتمي لعالم الباطن الذي لا تهتم به الحضارة العلمانية كثيرًا.

١٣ ـ ويمكن الحديث عن واحد من أهم مظاهر العلمنة الشاملة، أي ظهور قطاع اللذة في المجتمع وتضخُّمه. ولابد أن نشير في هذا السياق إلى أن النموذج العلماني الشامل للمجتمع يدور حول مفهومين أساسيين هما المنفعة واللذة، ولكن المفهومين متداخلان منذ البداية، إذ إن ما يُدخل اللذة على أكبر عدد ممكن من الناس يُعدُّ خيِّرًا ونافعًا. بل إن المنفعة واللذة يكادان يكونان مترادفين، لأن كليهما عُرِّف داخل إطار المرجعية المادية. ومع هذا، يبدو أن جانب المنفعة العملية هو الذي ساد في الفترة التقشفية التراكمية الرأسمالية حتى نهاية القرن التاسع عشر، ثم بدأ جانب اللذة يسود بالتدريج في الفترة الاستهلاكية أو الفردوسية، إلى أن أصبح مفهومًا أساسيًا وهدفًا أسمى للإنسان في المجتمعات العلمانية. وقد عُرِّفت اللذة بشكل حسي إلى أن أصبح العنصر الجنسي أساسيًا فيها بالتدريج.

وقد نشأت صناعات اللذة المختلفة، والتي تهدف إلى إشباع الرغبات وإلى إثارتها في الوقت نفسه، بل نجد أن عنصر اللذة بدأ يصبح عنصرًا أساسيًا في كثير من الوظائف العملية (إذ يُعرَّف نفع الوظيفة بمقدار إدخالها اللذة على المستهلك). ويُلاحَظ أن قطاع الإعلانات في المجتمعات الاستهلاكية من أهم القطاعات التي تلتقي فيها المنفعة باللذة، ولذا، يُستخدَم الجنس للإعلان عن سلع نفعية محض لا علاقة لها باللذة مثل صابون الحمام والسفر على الطائرة، وتُستخدَم أجمل الفتيات بأكثر الطرق إثارة للإعلان عن أكثر السلع نفعًا! وبعد أن كانت البَغيّ في الماضي تقوم بإشباع اللذة بمعزل عن المنفعة، بدأت تظهر

شخصيات أخرى تُعَدُّ تنويعات حديثة على شخصية البغي (تختلف في قربها وبُعدها عنها) تمزج المنفعة وباللذة.

ويمكن النظر إلى السكرتيرة الخاصة في المجتمعات الغربية «المتقدمة»، كوريثة للبغيِّ التقليدية بعد «ترشيد» دورها، فهي لم تَعُد تُقدِّم الخدمات الجنسية وحسب (اللذة)، بل أصبحت تقدم خدمات فنية أخرى مثل الكتابة والاختزال والاتصالات التليفونية (المنفعة). فالجنس، هنا، إن هو إلا جزء من كل، فالسكرتيرة تقدم خدمات شاملة للمدير، فهي بديلة للزوجة والعشيقة والبغي ـ دون أن تكون زوجة أو عشيقة أو بغيًا!ـ، فوظيفتها تحقق المنفعة واللذة في آن واحد. والإصرار على العنصر التعاقدي الواضح، في هذه الحالة، يهدف إلى خلْق مسافة بين السكرتيرة ومخدومها حتى يمكن ضمان سير العمل وحتى يتم ترشيد عنصر اللذة. والسكرتيرة ترتدي أزياء خاصة (جونيلات قصيرة ـ ديكولتيه منخفض) تبرز جاذبيتها الجنسية حتى يتلذذ مخدومها ـ وزواره أيضًا! أثناء أدائها عملها، ولكن ملابسها يجب ألا تكون فاضحة جدًا حتى لا يتوقف سير العمل. وعلاقة السكرتيرة الحسناء برئيسها تشبه، من بعض النواحي، علاقة المرتزقة بالنخبة الحاكمة، فهي تقوم على خدمته (نفعيًا وحسيًا) وتقترب منه (حرفيًا ومجازيًا) حتى يعتمد عليها، وقد تصل درجة الاعتماد إلى حد أنها قد تهيمن عليه، فهي تعرف كل أسراره. (ومع هذا، هناك ما يُسمَّى «السكرتيرة التي لا تجيد الكتابة على الآلة الكاتبة» وهي تُعيَّن لجمالها وحسب، وتكون مصدراً للذة والمتعة فقط!).

ومن أهم التنويعات الحديثة على هذا النمط (حيث يصبح النفع الأساسي للوظيفة هو اللذة التي تمنحها للمستهلك) النجمات السينمائيات، وخصوصًا ممثلات الإغراء. فالنجمة السينمائية هي العنصر الأساسي في استثمار ضخم هو صناعة الأفلام التي تهدف إلى إشباع رغبة المتفرجين في اللذة، ولذا، تضع النجمة السينمائية نفسها (قلبًا وقالبًا، روحًا ـ إن كان هناك مثل هذا الشيء داخلها! ـ وجسدًا) تحت تَصرُّف المجتمع: مخرج الفيلم ووسائل الإعلام والجمهور الذي يحلم بنجمته. ولذا، يتعين عليها أن تهتم بأردافها، وأن تظهر دائمًا في أحسن مظهر وأكثرها خلاعةً، وترتدي آخر التقاليع (الموضات). ولابد أن يكون الماكياج (وكذلك الأصباغ) فاقعًا، وأن تعطي إشارات حسية واضحة (فالاحتشام «يشوه»

صورتها الإعلامية التي يروجها وكيل أعمالها). كما يتعيَّن عليها ألا تظهر «على الطبيعة» وإلا أصبحت بشرًا عاديًا مثلنا وانفض المعجبون عنها! (ولذا، نجد أن رؤية النجمة «على الطبيعة»، تُعدُّ دائمًا مسألة نادرة تثير الدهشة وخيبة الأمل، وعادةً ما يُقال: «إن النجمة فلانة عادية تمامًا في الحياة الواقعية»!). كما أن حياتها الخاصة لابد أن تكون جزءًا من الصورة الإعلامية، تُوظَّف في خدمة النجومية. وحينما ترتكب فضائح أخلاقية، فهذه مسألة طريفة ومسلية.

وتُعَدُّ المضيفة (في الطائرات) استمرارًا للنمط نفسه، فمهمتها هي «إسعاد» الركاب لا مجرد «خدمتهم». ولذا، فلابد أن تكون جميلة وصغيرة، ولابد أن تكون أنثى (وكم ستكون خيبة أمل الركاب لو أن شاغل هذه الوظيفة ذكر له شوارب!)، ولابد أن تبتسم المضيفة للجميع، وأن تكون ظريفة معهم ومع أولادهم، وأن تقول في نهاية الرحلة ذات الهدف العملي النفعي (الانتقال من مكان لآخر): «أرجو أن تكونوا قد استمتعتم برحلتكم». ومع هذا، لابد أن تظل العلاقة تعاقدية باردة، ولذا، فهي ترتدي زيًا يفصلها عن الركاب، كما أنها ينبغي ألا تقضي وقتًا طويلاً مع راكب بعينه، أي أن توزِّع وقتها بطريقة تعاقدية باردة (ولذا، فإن نصيب راكب الدرجة الأولى من وقت المضيفة يزيد على نصيب راكب الدرجة الثانية). ولعل ما يلخص الموقف هو العبارة الإنجليزية «كوفي، تي، نوت مي coffee, tea, not me» (وفي رواية أخرى: «كوفي، تي، أور مي coffee, tea, or me»). والمسألة على كلٍّ خاضعة للتفاوض، فهي موجودة في بقعة رمادية. ولكن البنية الأساسية لهذه العلاقة تظل تعاقدية تمامًا. وتنضوي العاملات في المطاعم والملاهي تحت النمط نفسه، حيث تختلط المنفعة باللذة.

١٤ ـ ويمكن الحديث كذلك عن العلمنة الشاملة لأوقات الفراغ. فتتحول الأعياد من وقت مقدَّس (بالإنجليزية: هولي تايم holy time) إلى وقت العائلة (بالإنجليزية: فاميلي تايم family time)، وأخيرًا إلى وقت فراغ (بالإنجليزية: ليچر تايم leisure time). ولعل من أهم أشكال العلمنة هو أن الفرد لم يعد يقضي وقت فراغه مع بقية أعضاء الأسرة، فقد ظهرت مؤسسات حكومية وغير حكومية (وكالات السياحة والرحلات) حلت محل الأسرة تتيح للفرد قضاء وقت فراغه بالطريقة التي يراها كفرد، لا كعضو في جماعة. وقد أدى هذا إلى غياب الرقابة

الأسرية، وإلى ظهور أشكال غير اجتماعية من تزجية أوقات الفراغ مثل أشكال معينة من الجرائم والمخدرات (أخطر جرائم العصر). ويظهر قطاع اللذة (التجاري الحر) الذي يشيع أيضًا صورًا جذابة عن إمكانية تحقيق الذات من خلال التحرر من القيم المتجاوزة، وإشباع الرغبات الجديدة خارج أية حدود إنسانية أو أخلاقية. ويبدأ قطاع اللذة في إنتاج المجلات الإباحية وأفلام العنف والجنس.

ويُلاحظ أن قطاع اللذة يبعد الإنسان عما هو اجتماعي وإنساني. ويتضح هذا في عمليات التنميط التي تقوم بها السينما الأمريكية، فالشخصيات في الأفلام الأمريكية تتبع أنماطًا إنسانية محددة تمامًا ومتكررة (الكاوبوي ـ الشرير ـ الفتاة الطيبة. . . إلخ)، وهي عملية تنميط تتم في إطار مرجعية مادية نهائية واضحة ومحددة. ولعل ألعاب الفيديو والكمبيوتر (حيث يلعب الإنسان مع نفسه) ونحوها من المخترعات هي قمة علمنة أوقات الفراغ.

١٥ ـ ويمكننا أن نُصنِّف السائحين باعتبارهم جماعات من المتعاقدين الغرباء المؤقتين (يشبهون من بعض الوجوه العمالة المهاجرة إلى أوربا)، يدَّعون أنهم يبحثون عن المنفعة (رؤية الأنا والتعرف على الآخر)، ولكنهم في غالب الأمر باحثون شرهون عن اللذة (الملاهي الليلية ـ التجول في مجتمع الآخر المباح). فالسائح، هذا العلماني الشامل، قد يود مشاهدة الآثار (البسيطة الشيئية)، ولكنه لا يطيق التاريخ (المركب والإنساني)!

وطبيعة علاقة السائح بالمجتمع لا تختلف كثيرًا عن علاقة الجماعة الوظيفية بالمجتمع التقليدي، فهي علاقة نفعية محايدة، كل طرف فيها ينظر إلى الآخر باعتباره مصدرًا للنفع وشيئًا مباحًا. فالسائح أتى للاستمتاع وحسب حتى لو أدى هذا إلى دمار المجتمع المضيف. وهو ينتقل من بلده تاركًا وراءه قيمه وجذوره وحدوده (التي قد تعكر صفوه) لينتقل إلى بلد آخر يصبح فيه «زبونًا» وحسب، ولا يتبنى قيمه. وكما أسلفنا، السائح باحث شَرِهٌ دائم عن المتعة، ولذا، تُؤسَّس له الفنادق والكباريهات ليشبع رغبته، فكأنه انتقَل إلى الفردوس الأرضي لبضعة أسابيع أو أيام (حسب طول الرحلة). والمجتمع المضيف، بدوره، يرحب بالسائح لا بسبب قيمته الإنسانية، وإنما لأنه يحمل نقودًا، ولأنه على استعداد لدفعها نظير

المتعة التي سيحصل عليها، فالحسابات مادية غير أخلاقية. فالسائح لا يدين بالولاء للمجتمع المضيف، كما أن المجتمع المضيف بدوره لا يُكنُّ له أي احترام إنساني أو أي حب ومودة. ولكن العلاقة التعاقدية هنا علاقة مؤقتة تمامًا وليست جزءًا من بنية المجتمع، (وإن كانت تؤثر فيه، وذلك حينما يزيد عدد السائحين ويتضخم قطاع السياحة. وهو عادةً قطاع لا يدين بالولاء للمجتمع، يَفُتُّ في عضده، ويحاول حوسلته ككلٍّ في خدمة السياحة والسائحين).

١٦ ـ ويمكن الحديث عن العلمنة الشاملة للرياضة. فبدلاً من أن تكون الرياضة وسيلة لتهذيب الجسد والنفس تُستبعَد منها العناصر الاجتماعية والإنسانية، وتصبح قمة الداروينية والصراع الوحشي. ويصبح الهدف هو تحقيق الأرقام القياسية التي تتجاوز قدرة الإنسان، ولذا، نجد أن التدريب لمثل هذه الرياضة يتطلب الاحتراف الكامل (وهذا مما يتنافى والهدفَ منها باعتبارها تزجية لأوقات الفراغ). وعملية التدريب نفسها تصبح من القسوة بحيث إنها تتناقض مع ما هو إنساني، إذ يصبح الرياضي جسدًا محضًا لا يستطيع التحكم فيه، إذ يتعيَّن عليه الانصياع لأوامر مدربه وناديه الذي يستثمر في جسده. وانتشار برامج المصارعة الحرة تعبير عن هذه «الإباحية الرياضية» (إن صح التعبير)، حيث تركز هذه الرياضة على القيمة العضلية للجسد وحسب خارج أية أطر إنسانية أو أخلاقية، وحيث ترى العالم كغابة داروينية محايدة معقمة تمامًا من القيمة، وحيث تصبح قمة اللذة (في إطار المرجعية المادية النهائية) ارتطام كتلة جسدية بشرية بكتلة جسدية أخرى، ثم تبدأ الكتلة الأولى في إلحاق الأذى بالكتلة الثانية. ثم يتم بعد ذلك «بيع» اللاعبين وشراؤهم في «سوق النخاسة الرياضية». كما يمكن المراهنة على اللاعبين وعلى نتائج المباريات.

وقد لاحظ أحد الدارسين أن الهدف الوحيد من المباريات الرياضية في الوقت الحالي هو الفوز وتحقيق النقاط والأهداف، بينما كانت اللعبة الجيدة تُعد في الماضي القريب نهاية في حد ذاتها تستحق الثناء عليها، وكان يحرص عليها كثير من اللاعبين، وهو أمر يدل على تراجُع القيم الجمالية. ويُوظَّف البطل الرياضي في عملية علمنة الرغبات والأحلام، فيروَّج له باعتباره إنسانًا ثريًا ذا جاذبية جنسية خاصة (في الولايات المتحدة يوجد دائمًا مجموعة من الفتيات الصغار المفتونات بالأبطال يسرن وراء الفرق الرياضية، وهن متاحات جنسيًا لهم، حينما تعنّ

لأحدهم الرغبة في إحداهن!). ثم يُستخدَم اللاعبون في نهاية الأمر في بيع السلع، فهم يمنحون «بركتهم المادية» لأنواع معينة من الأحذية أو صابون الحلاقة ونحو ذلك! كما لوحظ أن بعض لاعبات التنس وبطلات الرقص على الجليد قد أحرزن شعبية غير عادية لا بسبب كفاءتهن الرياضية وإنما بسبب الملابس الفاضحة التي يرتدينها أثناء اللعب.

١٧ ـ ويمكن الحديث عن العلمنة الشاملة للسلوك (بعد عدة أعوام من العلمنة الشاملة للمجالات الإنسانية والاجتماعية المختلفة والرغبات الفردية). فالشراهة الاستهلاكية (استهلاك السلع، ثم النساء) تظل كامنة (أو رابضة) على مستوى الرغبة. ولكن مع التطور الجيلي تصبح الرغبة أكثر إلحاحًا، وتتحرك من مستوى الحلم إلى مستوى المشروع بعيد المنال الذي ينتفي تحقيقه. وهنا تبدأ علمنة السلوك، فيحاول المرء أن يسلك حسب أحلامه التي زرها فيه الإعلام، وهي أحلام تجسد الرؤية العلمانية الواحدية والمرجعية المادية النهائية، ولذا، يتحقق كثير من جوانب النموذج العلماني، بحيث تتطابق الرؤية والواقعَ تقريبًا.

ويمكن القول بأن الإنسان الغربي حتى منتصف الستينيات كان، مهما كانت درجة استنارته وعقلانيته وعلمانيته، سلوكه وحياته الشخصية (وخصوصًا في جانبها الكوني: الميلاد ـ الحياة ـ الزواج ـ الموت) يدوران داخل إطار المعايير الدينية المسيحية، أو على الأقل المقاييس العلمانية التي تستند بشكل كامن للمنظومة الأخلاقية المسيحية أو المرجعيات المتجاوزة. ولذا، كانت هناك قيم مطلقة متجاوزة يمكن الاحتكام إليها (في الحياة الشخصية) وكانت مقولة «الضمير» مقبولة تمامًا. لهذا، كان من الممكن أن نجد أستاذًا للفلسفة يدافع عن المادية والإباحية، ولكنه ـ بعدم اتساق مدهش ـ يضبط حياته الخاصة بمعايير مختلفة. فلا يقبل مثلاً أن تعيش ابنته مع صديق لها دون زواج، وكان يحزن كثيرًا إن اكتشف أن أحد الوزراء شاذ جنسيًا أو أن إحدى الأميرات تخون زوجها! ولذا، كانت المجتمعات العلمانية مجتمعات متماسكة إلى حدٍّ كبير، وتتسم بقدر من الاتزان، وهما تماسك واتزان تستمدهما من بقايا المسيحية أو القيم المسيحية بعد علمنتها بشكل سطحي ـ وإن كان ينبغي ألا ننسى الدور الأساسي والحاسم للإمبريالية في تحقيق هذا التوازن وتحقيق مستويات معيشية عالية للإنسان الغربي عن طريق النهب الإمبريالي ـ.

ويبدو أن الإنسان الغربي (على الأقل في الولايات المتحدة) قد تجاوز هذا الخط الخاص بعلمنة السلوك عام ١٩٦٥ مع ثورة الهيبيز وحركة الجنس الحر (بالإنجليزية: فري لاف موفمنت free love movement). وقد ظهرت مشكلات العلمانية الشاملة الحقة (مثل: تآكل الأسرة ـ الإيدز ـ الأطفال غير الشرعيين ـ المراهقات الحوامل ـ الشذوذ الجنسي... إلخ) بعد هذا التاريخ. ولذا، فنحن نرى أنه لا يمكن دراسة العلمانية الشاملة، ومتتالياتها الحقيقية (وتكلفتها الاجتماعية الحقيقية)، دراسة حقة إلا بعد ذلك التاريخ، أي بعد انتشار علمنة السلوك وتآكُل بقايا المنظومة الدينية والأخلاقية المسيحية (ثم أخيراً سقوط المنظومة الاشتراكية والخصوصيات القومية).

١٨ ـ وحتى نبيِّن مدى شمول النموذج الذي نطرحه، يمكننا أن نتحدث أخيراً عن العلمنة الشاملة للجريمة. ونحن لسنا من الغباء والبلاهة بحيث ندعي أن الجريمة التقليدية «أفضل» من الجريمة العلمانية، وأن هناك جريمة علمانية وأخرى إيمانية! فالجريمة هي الجريمة، ومن قتل نفساً بغير حق فكأنما قتل الناس جميعًا. ولكننا هنا نتحدث عن نموذج معرفي وعن مقدرته التفسيرية والتصنيفية. فنحن نرى أن نمط تطور الجريمة من جريمة تقليدية إلى جريمة علمانية شاملة يشبه تمامًا التطور من الرأسمالية التقليدية ومرجعيتها الإنسانية، إلى الرأسمالية الرشيدة بقواعدها اللاشخصية (كما بيَّن ماكس فيبر). فالرأسمالية التقليدية تضبطها قواعد أخلاقية إيجابية (السعر العادل ـ إتاحة فرصة الكسب للجميع)، وتدفعها عناصر إنسانية محايدة وإيجابية وسلبية (الرغبة في الربح والطمع والجشع والقرصنة). أما الرأسمالية الحديثة الرشيدة فمرجعيتها النهائية مادية كامنة، ولذا، فهي تتبع إجراءات رشيدة مادية لا شخصية، لا علاقة لها بالحب أو الكره أو الضحك أو البكاء.

ولفهم علمنة الجريمة، لابد أن نبدأ بالحديث عن الجريمة في المجتمعات التقليدية. فهي فيها جريمة دوافعها «إنسانية» مثل الدفاع عن العرض أو الشرف أو الثأر أو الطمع أو الشراهة (وهذه كلها ـ بخيرها وشرها ـ أمور «إنسانية» مفهومة تتجاوز النظام الطبيعي، فالإنسان وحده دون كل الكائنات هو القادر على الدفاع عن شرفه، وهو أيضًا القادر على الطمع والشراهة). وإذا كانت العلمنة عملية ترشيد،

وفرض الواحدية المادية، وعزل ما هو إنساني وشخصي عن نشاطات الإنسان ـ فيمكننا أن نرى أن علمنة الجريمة باعتبارها عملية استبعاد تدريجي للعنصر الإنساني منها، وابتعاد عن الإبهام للوصول إلى مستويات أعلى من الضبط والتحكم عن طريق تنظيم العواطف (الشريرة أو الخيرة)، ثم عن طريق استبعاد مشاعر الحب أو الكره أو الطمع منها.

ولعل أول أشكال الترشيد هو الجرائم التي ترتكبها الدولة ضد الأفراد والجماعات، فهي جرائم تتم بطريقة مؤسسية صارمة عن طريق قرارات يصدرها الخبراء. وتستند القرارات لا إلى معايير أخلاقية، وإنما إلى ما يتصور الخبراء أنه صالح الدولة، ويتقرر على ضوء ذلك إبادة أقلية أو تجويع شعب أو رش مدينة بالأسلحة الكيماوية الجرثومية (التي تطوِّرها وتنتجها الدولة). ومن ضمن هذا عمليات «القتل الرحيم» (أو «إنهاء الحياة») ـ التي نسميها «القتل [أو «إنهاء الحياة"] العلمي أو الموضوعي» (بالإنجليزية: أيوثينجيا euthensia) ـ حين تقرر الدولة التخلص من الأفراد الذين ترى أنهم عبء اقتصادي ولا نفع لهم (كان النازيون يسمونهم «الأفواه المستهلكة لا تنتج [بالإنجليزية: يوسلس إيترز useless eaters]»). والموظفون الذين يقومون بمثل هذه الجرائم (الموضوعية والعلمية والوطنية) لا يشعرون عادةً بالذنب، فهم أولاً لا يقومون بارتكاب الجريمة كلها، وإنما يؤدون جزءًا منها وحسب. فإنتاج سلاح جرثومي يتم من عشرات الخطوات، ويشترك فيه آلاف العلماء والخبراء والفنيين والعمال، ولا يمكن تحديد مسئولية أي فرد منهم بالتحديد عن إنتاج هذا السلاح الخبيث. كما أن الموظفين الذين يرتكبون مثل هذه الجرائم (سواء الإبادة أو إنتاج الأسلحة اللازمة لها) ينفذون تعاليم الدولة باعتبارهم مجرد موظفين (وليسوا بالضرورة بشرًا!). بل إن رفضهم تنفيذ أوامر الإبادة أو القتل العلمي (على سبيل المثال) يُعد جريمة يعاقب عليها القانون. إن مثل هذا الموظف قد تمت علمنته تمامًا، فهو يقوم بواجبه بدون ضحك أو بكاء، فهو شيء بين الأشياء. وفي معسكرات الاعتقال النازية، كانت تتم معاقبة الجنود الألمان الذين كانوا يضربون الضحايا المَسُوقين إلى الموت أو يسيئون إليهم، فالمطلوب منه هو أداء العمل بطريقة موضوعية رشيدة في إطار مرجعية مادية محايدة صارمة. وهذا الموقف، من قبَل السلطات النازية ينم عن ذكاء علماني شامل شديد، فالجندي

الذي يركل الضحية بقدميه يكون بذلك قد عبَّر عن عواطف إنسانية سلبية، ولكنها «إنسانية» مع هذا. ولذا، فإنه قد يقع، في اليوم التالي، في حب حسناء من بين الضحايا، وقد يشفق على طفل أو عجوز منهم، ومن ثَمَّ يصبح الجندي/ الموظف، الذي لا باطن له، إنسانًا مركبًا ذا أبعاد جوانية يدور في إطار مرجعية متجاوزة، ولذا، لا يمكن توظيفه داخل النظام الآلي بسهولة ويسر، وهذا يؤدي إلى الخلل!

ثم ينتقل هذا الموقف الرشيد إلى القطاع الخاص في عالم الجريمة المنظمة (المافيا)، حيث تُدار العملية الإجرامية بالطريقة نفسها التي تدار بها مؤسسة حديثة، وبالكفاءة نفسها.

تأتي بعد ذلك الجريمة التي تعبِّر عن التمركز حول الذات، ويمكن القول بأن بعض الجرائم العلمانية جرائم نيتشوية تمامًا، فالقاتل يرى أن العالم لا معنى له، وأن المعنى شيء يفرضه الإنسان (السوبرمان) من خلال إرادة القوة التي تتجلى في مهارته ومقدرته على التخطيط والتغلب بذكائه على الآخرين. ومن أهم أشكال الجرائم العلمانية ما يُسمَّى «الجريمة الكاملة» (بالإنجليزية: بيرفيكت كرايم perfect crime) وهي جريمة يتم تنفيذها بطريقة ممتازة (كاملة)، بحيث لا تستطيع الشرطة أن تعرف مرتكبها مهما حاولت. يأتي بعد ذلك الجريمة التي لا دافع لها (بالإنجليزية: آن موتيفيتيد كرايم unmotivated crime) وهي جريمة يرتكبها المجرم بدون دافع وكأن عقله صفحة بيضاء، وهو مجرم محايد تمامًا لا يعرف الخير أو الشر أو الحب أو الكره ولا يلتزم إلا بشيء واحد: تنفيذ الجريمة وإثبات مهارته المطلقة.

ومع هذا، يمكن القول بأن هذا النوع من الجرائم ليس رشيدًا تمامًا، فالمجرم يحاول إثبات شيء ما (مهارته المطلقة وكفاءته الفائقة)، كما أن الجرائم لها غاية وهي تسلية المجرم وقتل إحساسه بالملل. فالشابان اليهوديان من شيكاغو اللذان قاما باختطاف طفل وقتله، دون سبب واضح، لابد أنهما فعلا ذلك من قبيل إثبات المهارة وحب التجربة وتزجية أوقات الفراغ. والشيء نفسه ينطبق على طلبة علم الأنثروبولوجي في جامعة هارفادر الذين قضوا ليلة صاخبة في احتساء الخمر، وفي نهاية الليلة قرروا أن يطبقوا إحدى شعائر تقديم القرابين البشرية القديمة على إحدى الطالبات من زملائهم فقيدوها (ويبدو أنها كانت موافقة تمامًا على ذلك)، ثم

خنقوها بطريقة شعائرية بالغة الدقة (حتى إن الجريمة لم تُكتَشَف إلا بالصدفة من خلال أحد علماء الأنثروبولوجيا). ولا شك في أن احتفال تقديم القرابين هذا كان مصدرًا للتسلية ويدل على المهارة الفائقة.

ويتضح عنصر التسلية في الجريمة التي لا دافع لها في حالة الطالبين الإسبانيين اللذين أعدا سيناريو مسرحيًا وقاما بتنفيذه. ويتضمن السيناريو قتل شخص «ضخم الجثة متوسط العمر له رأس كبير». وبالفعل، وجدا شخصًا تنطبق عليه المواصفات واقفًا في محطة الأتوبيس، فأردياه قتيلاً ثم ذهبا إلى المدرسة! أما في فلوريدا فقد قتل مراهق زميلاً له بالطريقة نفسها التي تتم بها الجريمة في أحد ألعاب الفيديو وهي التهام لحم الضحية، وأبلغ والدته بعدم إعداد طعام الغذاء له لأنه سيكمل المرحلة الثانية من اللعبة. وهكذا يتحول العالم الحقيقي إلى لعبة، وتتحول اللعبة إلى عالم حقيقي، ولا شك في أن هذا يخفف من وطأة الجريمة فهي مجرد فيديو جيم. وهل يمكن القول بأن القتل العشوائي (حينما يقتل شخص ما أعدادًا كبيرة من الناس بأن يطلق عليهم النار دون تمييز وبلا سبب واضح سوى رغبته في ذلك) أحد أشكال الجريمة العلمانية الشاملة؟

ولعلنا نجد بغيتنا، أي الجريمة العلمانية الشاملة الكاملة، التي تتسم بالحياد الكامل، في «أرقى» أنواع الجرائم وأكثرها ترشيدًا وهي الجرائم التي تأخذ شكل سلسلة من الجرائم يرتكبها قاتل يلتزم بقتل عدد معيَّن من الأشخاص لا يعرفهم ولا تربطهم أية علاقة به، ولكن هؤلاء الأشخاص لهم سمات معينة. ويقوم القاتل بتنفيذ «جريمته» (إن صح التعبير) بطريقة معينة في وقت معيَّن، ملتزمًا بمنطق رياضي صارم. ومثل هذا الشخص يُسمَّى بالإنجليزية: «سيريال كيلر serial killer» (ويمكن ترجمة هذا المصطلح بعبارة «قاتل المسلسل»). فقد لوحظ أن أحد القتلة من هذا النوع كان يقتل أفرادًا مولودين في برج معيَّن، ويقوم بتنفيذ جرائم القتل في أماكن مختلفة بحيث تشبه حركة القاتل من مكان لآخر حركة الأبراج السماوية، أي أن المجرم يصبح إنسانًا طبيعيًا كاملاً - أي مايكروكوزم يشبه الماكروكوزم -. ويبدو أن صاحب هذا المسلسل الإجرامي المحايد مستمر في نشاطه منذ عشرة أعوام أو أكثر. كما قام آخر - حسب قصة أحد الأفلام - بقتل أشخاص يجسِّد كل منهم رذيلة من الرذائل السبعة الأساسية (بالإنجليزية: سفن كاردينال سينز seven

cardinal sins) . وعادةً ما يقدم مرتكب هذه الجرائم للشرطة لمحة عن جريمته التالية حتى يكون هناك صراع متكافئ ورشيد بين عقله وعقلهم، الأمر الذي يدل على مدى رشده والتزامه بقوانين اللعبة، وأخلاقيات الصيرورة والترشيد الأداتي! كما يدل على أن ما يسيطر على وجدانه هو عملية الحساب، دون أي مضمون أخلاقي أو إنساني وعلى عدم اكتراثه بالضحايا . وعادةً ما يتبع قاتل السلسلة نموذجه الرياضي بصرامة بالغة، ويحاول رجال الشرطة فك شفرة النموذج الرياضي الكامن للتنبؤ بحركته وسلوكه .

وبعد . . فقد حاولنا في هذا الفصل والذي سبقه أن نصف ما نتصوره عمليات العلمنة الشاملة، المركبة والمتشعبة، في مجال الرؤية العامة والمجالات الاجتماعية والإنسانية المختلفة . وقد حاولنا قدر طاقتنا أن نكون «موضوعيين محايدين» . وإن تسرب حكم قيمي أثناء عملية الوصف، فهذا يعود إلى حدود اللغة الإنسانية التي لا يمكن أن تتسم بالشفافية الكاملة!

ولابد أن نشير إلى أن عبارة «مجتمع إيماني» قريبة إلى حد كبير من عبارة «مجتمع تقليدي» (إلى حد الترادف في بعض الكتابات)، وأن عبارة «علمانية شاملة» قريبة إلى حدٍّ ما من عبارة «مجتمع حديث» . ومن ثَمَّ فمعظم عمليات «العلمنة» في جوهرها عمليات «تحديث»، ولكن هذا ـ في تصوُّرنا ـ لا يعني ترادفهما تمامًا، ولذا، فنحن نتحدث دائمًا عن «التحديث في إطار علماني شامل» . وبعض عمليات العلمنة والتحديث ليست سلبية على وجه العموم، فبعضها إيجابي بغير شك (تمامًا كما أن بعض عمليات فَرْض النماذج الإيمانية على الظواهر المادية قد لا يكون إيجابيًا في كثير من الأحيان) .

الفصل السابع
الإمبريالية وعلمنة العالم

ثمة رأي يذهب إلى أن التشكيل الإمبريالي الغربي يشكل انحرافًا عن الحضارة الغربية الحديثة ورؤيتها للكون، وأن تبنِّي الحضارة الغربية الحل الإمبريالي (أي تصدير مشاكلها إلى الخارج والهيمنة على شعوب الأرض وعلى مصادرها الطبيعية) هو عدم اتساق مع الذات في حضارة ليبرالية إنسانية مستنيرة ارتضت الديمقراطية فلسفة للحكم، وارتضت التنافس الحر نسقًا اقتصاديًا، كما تبنت العقلانية والإنسانية فلسفة للكون.

وقد دأبت العلوم الإنسانية الغربية على تناول بعض الظواهر بوصفها ظواهر مستقلة، مع أنها ـ في واقع الأمر ـ مترابطة، بل تكاد تكون واحدة. فيتم مثلاً الفصل بين الاشتراكية والرأسمالية مع أن كلتيهما تصدران عن فكر حركة الاستنارة (العقلانية المادية)، ولكل منهما اقتصاد يدور في إطار المرجعية المادية الكامنة (الطبيعة/ المادة) وحول السوق/ المصنع، أي أنهما تبديان مختلفان لنفس النموذج المعرفي، نموذج العلمانية الشاملة.

الإمبريالية: البُعد المعرفي

وهذه الوحدة الكامنة خلف التنوع الظاهري تعود إلى أن الخطاب التحليلي الغربي قد استبعد البُعد المعرفي إلى حدٍّ كبير، فلم يركز على الأسئلة والمرجعية النهائية، وإنما ركز على البُعد الاقتصادي وحسب. ولذا، فقد تم تصنيف البشر إلى مستغِلين ومستغَلين، وتم تصنيف النظم الاقتصادية على أساس علاقات الإنتاج

(أي أن المرجعية الحاكمة والنهائية هي القيمة الاقتصادية)، وأصبحت القضية هي: من الذي يحصل على نصيب أكبر من فائض القيمة: الأثرياء أم الفقراء؟ الشمال أم الجنوب؟ واستناداً إلى هذا المعيار الاقتصادي اليتيم، تمت التفرقة بين الرأسمالية والاشتراكية، وتم الربط بين الإمبريالية والرأسمالية، من حيث إن النظم الاشتراكية تقوم بتوزيع ثمرة العملية الإنتاجية بالعدل، وتعيد استثمار ما تراكم من فوائض من خلال جهاز الدولة لصالح الجميع (وهي مقولات ثبت كذبها فيما بعد)، ولا تقوم بنهب الشعوب الأخرى (نظريًا على الأقل!). فالإطار التحليلي ونقطة الانطلاق هي العنصر الاقتصادي وحسب، فهو المصدر وإليه المآل.

ولكن العنصر الاقتصادي يستند إلى مرجعية مادية كامنة، إذ يتم النظر إلى الإنسان باعتباره مجرد عنصر مادي خاضع للحركيات الاقتصادية، أي أن الإطار التحليلي الاقتصادي ليس اقتصاديًا وحسب، وإنما هو بالضرورة مادي أيضًا وواحدي وكمي، ولذا، فهو إما يتجاهل الأسئلة النهائية تمامًا، أو يقدم إجابات مادية عليها. ولعلنا لو غيّرنا المقولات التحليلية نفسها لاختلف الأمر كثيراً، إذ إننا سنسأل الأسئلة المعرفية الكلية النهائية عن الإنسان: أهو كائن مستقل عن الطبيعة، يتكون من مادة وشيء آخر (أي يدور في إطار مرجعية مادية ومرجعية متجاوزة)، أم أنه مجرد مادة وحسب (يدور في إطار مرجعية كامنة مادية وحسب)؟ أهو كائن مركب، قادر على تجاوز واقعه الطبيعي، وتجاوز ذاته الطبيعية، أم أنه كائن طبيعي مادي بسيط، أحادي البُعد، يذعن تمامًا للطبيعة/ المادة ويتكيف معها؟ أيحقق النظام الاقتصادي الذي ندرسه الإنسانية المركبة للإنسان، أم أنه يقضي عليها؟. إن فعلنا ذلك، فإن طريقة تصنيفنا للواقع ستختلف كثيراً، إذ سنكتشف أنه رغم الاختلاف على المستوى الاقتصادي في طريقة توزيع الثروة في المجتمع الاشتراكي عنه في المجتمع الرأسمالي، لا توجد على المستوى المعرفي النهائي اختلافات جوهرية، فكثير من الظواهر التي تهز كيان الإنسان كإنسان (تزايُد ترشيد المجتمع وتنميطه - تزايُد تطبيق المعايير الكمية - تزايُد تحكُّم البيروقراطيات - أزمة القيمة - تزايُد هيمنة الأجهزة الإعلامية - أزمة المعنى - أزمة القيمة - الاغتراب - التسلُّع - أزمة الأسرة) توجد في كلٍّ من المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية، رغم اختلاف طريقة توزيع الثروة. وليس من قبيل الصدفة أن نجد أن الأدب الحداثي في الدول الاشتراكية

والرأسمالية يتناول المشكلات نفسها والقضايا والموضوعات ذاتها، الأمر الذي يشير إلى أن الاختلاف بين الرأسمالية والاشتراكية قد لا يكون جوهريًا من منظور أثر هذه النظم في الإنسان كإنسان. ولذا، قد يكون من الأجدى التركيز على البُعد النهائي الإنساني، وعلى المرجعية النهائية للمجتمع.

وقد أشرنا من قبل إلى أن العلمانية الشاملة (وحدة الوجود المادية والمرجعية المادية الكامنة) هي الإطار المعرفي النهائي للحضارة الغربية الحديثة. وأنها رؤية تحول العالم إلى مجرد مادة محض، نافعة، نسبية، لا قداسة لها، تُوظَّف وتُسخَّر. والهدف من وجود الإنسان في الأرض زيادة معرفة قوانين الحركة والطبيعة البشرية، والهيمنة عليها من خلال التقدم المستمر الذي لا ينتهي، ومن خلال تَراكُم المعرفة وسد كل الثغرات وقمع الآخر، إلى أن يخضع كل شيء (الإنسان والطبيعة) لحكم العقل وقانون الأرقام (وهو قانون يستمد مشروعيته من المعارف العلمية المادية)، بحيث يتَحوَّل الواقع بأسره (طبيعة وبشراً) إلى جزء متكامل عضوي تنتظمه شبكة المصالح الاقتصادية والعلاقات المادية، فيصبح الواقع أشبه ما يكون بالسوق والمصنع. وقد تم ترشيد كل شيء على هدي المعايير العلمية الواحدية المادية والنماذج التي تستند إلى مفهوم الطبيعة/ المادة، بحيث أصبح كل شيء فيه محسوبًا ومضبوطًا بعد استبعاد كل الاعتبارات غير المادية، مثل الغيبيات والمطلقات والخصوصيات، ذلك لأن ما بداخله غيب أو أسرار، وكل ما هو فريد ـ لا يمكن قياسه أو التحكم فيه أو غزوه، أو توظيفه أو حوسلته.

وقد بيَّنا من قبل حلقات تدهور الواحدية الإنسانية، وكيف تحولت الإنسانية (الهيومانية) إلى عنصرية وإمبريالية، وكيف ظهر الإنسان الطبيعي: إنسانًا لا حدود ولا قيود عليه، يقف وراء الخير والشر، متمركزًا حول منفعته ولذته، ولا رادَّ لقضائه أو رغبته في البقاء. وهو لا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية أو أبعاد نهائية، فهو يتبع القانون الطبيعي ولا يلتزم بسواه، بل لا يمكنه تجاوزه. لكل هذا أصبح الإنسان كائنًا غير قادر إلا على التمركز حول مصلحته ومنفعته ولذته المادية وبقائه المادي. فمفهوم «الإنسانية جمعاء» مفهوم أخلاقي مطلق ميتافيزيقي متجاوز لقوانين المادة، وليس هناك ما يُلزم الإنسان الطبيعي (مرجعية ذاته، المتمركز حولها) بأن يؤمن بمثل هذه المطلقات وهذه المُثُل العليا غير المادية، فماذا في قوانين الطبيعة

وقوانين الحركة وقوانين الضرورة يُلزمه بأن يتجاوز مصلحته الخاصة الضيقة، وألا يُحوِّل الآخر إلى مادة تُوظَّف لصالحه؟ لكل هذا أصبح هَمُّ هذا الإنسان الطبيعي الأبيض غزو الطبيعة المادية والبشرية، وحوسلتها وتوظيفها لحسابه، واستغلالها بكل ما أوتي من إرادة وقوة.

وهكذا، فإن هذه الرؤية حوَّلت الإنسان الغربي إلى مُستغل يلتهم الكون، وحوَّلت الطبيعة وبقية الشعوب إلى مجرد مادة استعمالية تُوظَّف وتُسخَّر. وقد قام الإنسان الغربي بالفعل بذلك وحقق لنفسه مستويات معيشية مادية جيدة ورخاءً ماديًا لم ير مثله البشر من قبل (وربما لا يرون من بعد). وعادةً ما يقف التحليل الاقتصادي عند هذه النقطة، وينظر إلى العالم من منظور معدلات الاستغلال الاقتصادي، ويُقسِّم البشر إلى مُستغلين ومُستغَلين بالمعنى الاقتصادي وحسب. ولكن التحليل المعرفي يستمر.. متجَاوزًا هذا المستوى. وكما أسلفنا، تم تعريف هذا الإنسان الغربي نفسه في إطار مادي واحدي، والرؤية المادية لا تفرِّق بين أحد ولا تمنح أحدًا مكانة أو منزلة خاصة، فالإنسان الغربي هو أيضًا مادة استعمالية، وهو أيضًا لابد أن يدخل الدائرة الشيطانية الواحدية المادية التي تحوِّله إلى مادة إنتاجية استهلاكية، ولذا، تم استغلاله بطريقة شرسة قد لا تكون اقتصادية ولكنها شاملة. وإذا كانت معدلات استهلاك الإنسان الغربي أعلى من المعدلات التي يتمتع بها الإنسان الشرقي فإن هذا لا يشكل فارقًا جوهريًا، فالجميع خاضع لعملية الترشيد والحوسلة والتنميط ذاتها التي تمحو ما هو إنساني، فقد تم ترشيده هو الآخر من الداخل والخارج في بنيته الاجتماعية والإنسانية حتى تم التحكم فيه تمامًا، وأصبح مُحاصَرًا تمامًا بأجهزة إعلام تدمر البنية الاجتماعية، وبصناعات تدمر البيئة الطبيعية، وبصناعات عسكرية تُنفَق عليها الملايين من الدولارات وتهدِّد بتدمير العالم، وبمشروعات فضاء لا يعرف أحد جدواها، وبإيقاع حياة آلي سريع رتيب يقضي على كل ما هو نبيل في حياة الإنسان، وبمؤسسات عامة تضبط حياته وحياة أسرته (أو ما تبقّى من الأسرة)، وبصناعات اللذة التي تصوغ أحلامه وتُصعِّد توقعاته وتقتحم حياته الخاصة تمامًا. فهو، إذن، مُستوعَب تمامًا في آليات الحياة الحديثة، إذ يزداد ترشيده وإعادة صياغته وغزوه وتسخيره يومًا بعد يوم، بهدف زيادة هيمنة الواحدية المادية عليه، تلك الهيمنة التي تعني زيادة التحكُّم في ساعات

عمله ولهوه، وفي احتياجاته وأحلامه، وفي علاقته بنفسه وأسرته، وفي البيئة الطبيعية التي يعيش في كنفها . . وكل ذلك من أجل أن يصبح إنسانًا رشيدًا، منتجًا ومستهلكًا، جزءًا لا يتجزأ من عالم الأشياء والسلع والطبيعة/ المادة (التمركز حول الموضوع).

ونحن لو استخدمنا هذا المعيار لوجدنا أن الإنسان في العالم الغربي قد طُحن هو الآخر تمامًا وتم تسليعه، إذ إن النظام الذي يكفل له الحياة المادية الهائلة من ناحية اقتصادية، هو أيضًا النظام الآلي الذي يتحكَّم فيه وفي حياته، وهو النظام الذي أخرج الأشياء من عالم الإنسان إلى عالم الأشياء، ثم أخرج الإنسان نفسه من عالم الإنسان ووضعه في عالم الأشياء. بل على مستوى من المستويات، يمكن القول بأن الإنسان الغربي، الذي تم ضبط حياته وترشيدها تمامًا في الغرب (من خلال آليات الدولة الحديثة المتقدمة)، هو في حالة أسوأ من الإنسان الشرقي الذي لا يزال يتمتع بقسط من الحرية والخصوصية بسبب طبيعة المجتمعات التقليدية أو الانتقالية الفضفاضة. ولعل الإنسان النازي الذي تَحوَّل تمامًا إلى آلة مَثَلٌ جيد لذلك، ولعل الإنسان الأمريكي الذي لا يملك من أمره شيئًا، والإنسان الذي تُرتَب له حياته من الداخل والخارج ـ هو أيضًا مَثل آخر لما نقول.

الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية

ظهرت هذه الرؤية الإمبريالية المعرفية العلمانية قبل أن تصبح الإمبريالية حقيقة تاريخية، فقد نشأت لدى الإنسان الغربي الرغبة في ضبط حياته وترشيد مجتمعه وذاته والتهام العالم قبل ميلاد رجل أوربا النهم. كانت جيوش أوربا الغازية تسير في عقل الإنسان الغربي وأحلامه قبل أن تطأ أقدام جنودها الثقيلة غابات أفريقيا الخضراء وجبال آسيا الشامخة، وقبل أن يُباد الملايين من الأطفال والنساء والرجال من الشعوب الأصلية التي كانت تشغل الحيز الحيوي الذي كان يود هذا الرجل النهم أن يستولي عليه.

وبسبب هذا الترادف أو التوحد أو الترابط أو التلازم بين الرؤية المعرفية العلمانية والرؤية المعرفية الإمبريالية، فإننا نستخدم عبارة «الرؤية المعرفية العلمانية

الإمبريالية» للإشارة إليهما. ولعل الاختلاف بين العلمانية الشاملة والإمبريالية هو اختلاف في مجال التطبيق وليس في الرؤية نفسها، فالرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية تعبِّر عن نفسها من خلال عمليتين تاريخيتين متشابهتين متزامنتين متعاقبتين، وهما عمليتان متكاملتان لا يمكن أن نراهما كسبب ونتيجة (إلا لفترة مبدئية قصيرة)، فالأسباب نتائج، والنتائج أسباب. هاتان الظاهرتان هما الدولة (القومية) المطلقة، والتشكيل الاستعماري الإمبريالي الغربي. فقد تبدت الرؤية المعرفية الإمبريالية على هيئة الدولة المطلقة في الداخل الأوربي، وعلى هيئة التشكيل الاستعماري الغربي في الخارج العالمي. ورغم اختلاف المجال والآليات، ظلت الأهداف النهائية واحدة: ترشيد البشر وتسخيرهم وفرض الواحدية المادية على العالم وتحويله إلى مادة متجانسة متحوسلة.

ويمكن أن نرسم الصورة على النحو التالي:

ـ هدف الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية:

فرض الواحدية المادية وحوسلة الطبيعة والإنسان في الداخل الأوربي

فرض الواحدية المادية وحوسلة الطبيعة والإنسان في الخارج العالمي

ـ آلية التنفيذ ومجالها:

مؤسسات الدولة المطلقة في الداخل الأوربي.

جيوش الدولة المطلقة في الخارج العالمي.

فثمة اتفاق في الرؤية وفي الأهداف النهائية، واختلاف في آليات التنفيذ ومجاله، أي أن الظاهرتين هما ظاهرة واحدة على المستوى المعرفي:

١ ـ على مستوى العلمنة في الداخل (من خلال الدولة القومية المطلقة): قامت الحكومات العلمانية المطلقة في الغرب بترشيد البنية المادية والاجتماعية للمجتمعات الغربية من أجل تعظيم توظيف الموارد البشرية والمادية. فتم ترشيد البنية الطبيعية (المادية) والعنصر الإنساني، وهي عملية تتضمن ترشيد السوق الداخلية واستخدام الموارد الطبيعية التي تقع داخل حدودها، كما تتضمن تحويل الإنسان إلى طاقة مادية

تُوظَّف وإزالة كل الجيوب الوسيطة (الترشيد من الخارج). وقد استبطن الإنسان الغربي هذه الرؤية (الترشيد من الداخل) فارتفعت كفاءته في الأداء، أي أن الداخل الغربي تم غزوه تمامًا وتمت حوسلته.

٢ ـ على مستوى العلمنة في الخارج (من خلال الإمبريالية العالمية): بعد ترشيد الإنسان الغربي من الداخل والخارج، ومع تَزايُد الترشيد في عمليات النهب والقرصنة في الخارج، وتَزايُد التراكم الإمبريالي، واتساع نطاق السوق حتى تَجاوَز حدود الدولة القومية المطلقة، بدأت مرحلة إمبريالية الخارج، فقامت الحكومات القومية العلمانية (المطلقة) بتكثيف طاقتها المادية والبشرية وتسخيرها في تجييش الجيوش، ثم قامت بإرسالها إلى أرجاء العالم كافة لإخضاعه والهيمنة عليه وترشيده (من الخارج)، وتوظيف موارده البشرية والمادية لصالح الحكومات والشعوب الغربية (وفيما بعد، لصالح قطاعات من النخب السياسية والثقافية في العالم الثالث، باعتبار أنها شريكة الإمبريالية والعلمانية)، وذلك حتى تمت لها السيطرة على العالم بأسره وإحكام قبضتها عليه.

وقد تصاعدت معدلات الهيمنة على أسواق العالم وشعوبه، وأُخضع العالم بأسره لقوانين الواحدية المادية، أي أنه تم ترشيده في إطار المرجعية المادية الواحدية حتى تم تنميط المؤسسات والبشر واستوعَب الجميع في سوق عالمية وشبكة اتصالات ضخمة. وقد بدأت بالفعل قطاعات كبيرة من الناس في العالم بأسره (خصوصًا بعض أعضاء النخب السياسية والاقتصادية والثقافية) يستبطنون الرؤية العلمانية الإمبريالية (الترشيد من الداخل)، وتزايد استبطانهم إياها على مر الأيام. وكما حاولت الدولة القومية القضاء على الجيوب الإثنية والدينية في الداخل، وعلى كل المطلقات الإنسانية والأخلاقية (غير المادية)، وعلى كل الخصوصيات ـ تحاول الإمبريالية القيام بهذا الدور على مستوى العالم.

وهذه العملية ليست عملية تعاقبية، بمعنى أن تؤدي (أ) إلى (ب)، أو أن (أ) تحدث ثم تحدث بعدها (ب).. فالأمر أكثر تركيبًا من ذلك.

(أ) فعمليات الهيمنة في الخارج زادت نجاح الدولة المطلقة أمام مواطنيها (وهم مستفيدون من عملية التراكم الرأسمالي الإمبريالي)، فزادت الدولة من هيمنتها

عليهم، أي أن نجاح الهيمنة في الخارج مرتبط بتزايُد الهيمنة في الداخل، لأن تزايُد هيمنتها في الداخل يعني أيضًا تزايُد مقدرتها على تجنيد جماهيرها للزج بها في الحروب الاستعمارية وتمويل هذه الحروب.

(ب) ولنأخذ الإبادة كمثل آخر، حيث يلاحَظ ارتباط الداخل بالخارج وتكرُّر النمط نفسه. ولكن، مع هذا، لا توجد بينهما علاقة خطية واضحة. فالإنسان الأبيض، في أول تجاربه الاستعمارية، قام بإبادة السكان الأصليين في الأمريكتين باعتبار أن أمريكا أرض عذراء، أي أنه كان استعمارًا استيطانيًا إحلاليًا. ثم توقَّف الاستعمار الغربي عن ذلك بعض الوقت، إذ بدأ يلجأ إلى الاستعمار الاستيطاني غير الإحلالي أو الاستعمار العسكري اللذين لا يتطلبان إبادة السكان الأصليين. وفي الولايات المتحدة، كان يُكتفى باعتصار وتسخير السود والعناصر المهاجرة دون إبادتهم. ولكنه قام بعد ذلك، في أواخر القرن التاسع عشر، بتجربة أخرى من الاستعمار الاستيطاني الإحلالي في فلسطين كانت تتطلب ـ نظريًا على الأقل ـ إبادة السكان الأصليين. ولكنه بسبب مقاومتهم، وبسبب الظروف التاريخية، اضطر إلى طَرْدهم وحسب. ثم أجرى الاستعمار الغربي تجربة أخرى في الإبادة تشبه عملية الإبادة الكاملة في الكونغو في الفترة نفسها. وحتى هذه اللحظة أنجز الإنسان الغربي كل عمليات الإبادة في الخارج. ولكنه في نهاية النصف الأول من القرن العشرين قام بعملية إبادة ضخمة في الداخل (ليست الأولى من نوعها، إذ سبقتها عمليات أخرى ولكن على نطاق أضيق)، فقد قامت الدولة النازية بإبادة بعض العناصر البشرية التي تقع داخل مجالها الحيوي (الغجر ـ السلاف ـ اليهود). ويبدو أن عمليات الإبادة ضد السكان الأصليين لا تزال مستمرة على قدم وساق في بلاد مثل الأرجنتين والبرازيل. ولعل ما حدث في البوسنة وكوسوفا وما يزال يحدث في الشيشان وفلسطين هو بُعد آخر لنفس النزعة الإبادية.

ولكل ما تقدَّم، لا يمكن الحديث عن مرحلة إبادة، تتلوها مرحلة استغلال، فانعتاق (وتصاعُد مطرد لمعدلات الاستنارة). كما لا يمكن فصل الإبادة في الداخل عن الإبادة في الخارج، تمامًا كما لا يمكن فصل عمليات الترشيد والقمع في الداخل عن مثيلاتها في الخارج. أي أن تاريخ العلمانية لا يوجد مستقلاً عن تاريخ الإمبريالية. والمطلوب هو أن ندرك أن تاريخهما واحد.

وتوجد عدة أسباب أدَّت إلى ظهور الرؤية المعرفية العلمانية والإمبريالية، وتعمّق رغبة الإنسان الغربي في غزو العالم وكل البشر يمكن بيانها على النحو التالي:

١ ـ يُلاحَظ، منذ عصر النهضة، تزايُد هيمنة الفلسفات الكونية الواحدية المادية على العقل الغربي، الذي أصبح يرى الطبيعة في إطار المرجعية الكامنة باعتبارها مادة استعمالية محضًا، خاضعة لقوانين الحركة، تُعرَّف وتُقاس وتُصنَّف وتُغزَى وتُستخدَم وتُخضَع وتُسخَّر ـ وهذا هو جوهر الفكر الإنساني الهيوماني (التمركز حول الذات) ـ.

٢ ـ تم تحييد الإنسان نفسه باعتباره جزءًا من هذه الطبيعة، فعقله إن هو إلا صفحة بيضاء تتراكم عليها الأحاسيس التي تتحول إلى أفكار بسيطة ثم إلى أفكار مركبة. كما أن حسَّه الخلقي يستند إلى العملية المادية نفسها. فالإنسان إذن تحوَّل إلى كيان طبيعي/ مادي بسيط ذي بُعد واحد لا يحوي داخله أية أسرار، ومن ثَمَّ يمكن أن يُرد بأكمله، بجسده وروحه، إلى عالم المادة، فهو أيضًا مادة استعمالية نافعة متحركة، أي وحدة مادية تُنقَل وتُوظَّف وتُبدَّد وتُستخدَم لتوليد الطاقة، ويُعرَّف الإنسان باعتباره منتجًا ومستهلكًا، بائعًا ومشتريًا، غازيًا ومغزوًا، مهيمِنًا ومهيمَنًا عليه، غالبًا ومغلوبًا (التمركز حول الموضوع).

٣ ـ كان علم السياسة الغربي، خصوصًا عند ماكيافللي وهوبز، ومع تزايُد علمنة النظرية السياسية، يؤكد غياب أية أهداف نهائية متجاوزة أو غايات مطلقة وراء وجود الإنسان، إذ أصبحت مرجعيته مرجعية مادية كاملة، فالخير هو مصلحة الدولة العليا (التي تحوَّلت إلى المطلق والمرجعية أو الركيزة النهائية الوحيدة). وقد تزايد نفوذ الدولة القومية (المطلقة) وزاد تحكُّمها في الأفراد والمواد، إذ تشكلت لها أجهزتها المركزية وأصبح بوسعها الوصول إلى أقصى أطراف الوطن وإلى كل الأفراد، بحيث فرضت الرؤية الإمبريالية على شعوب الغرب الذين تحوَّلوا إلى مادة استعمالية بسيطة. وهذا أمر حيوي ومركزي، فإذا كان الهدف من الوجود هو التحكم في الواقع الطبيعي والإنساني تمامًا وتوظيفه، فلابد من تنظيم كل طاقات المجتمع الإنسانية والطبيعية تنظيمًا هندسيًا دقيقًا يخضع

للقياس، وإلا أصبحت إدارة المجتمع لإنجاز هذا الهدف أمرًا صعبًا. وقد استطاعت هذه الدولة المركزية القضاء على الجيوب الإثنية والدينية واللغوية المختلفة، وحشدت طاقات إنتاجية ضخمة، وحقَّقت تقدُّمًا ماديًا ضخمًا عن طريق إعادة صياغة الأفراد وهوياتهم بما يتفق ورؤيتها ومتطلباتها.

٤ ـ أصبح في مقدور الدولة المركزية المطلقة تجييش الجيوش بشكل مباشر دون معارضة أو موافقة كنيسة أو أمراء إقطاعيين، أي بمعزل عن كل القيم الدينية أو الاجتماعية أو الإنسانية. وقد تطوَّرت التكنولوجيا الحربية، بحيث أصبح عائد الحروب أكبر من تكاليفها. كما أن التكنولوجيا العسكرية الغربية تفوَّقت على التكنولوجيا العسكرية في الشرق.

٥ ـ ظهرت اقتصاديات السوق المبنية على العرض والطلب والمنافسة، وعلى مفهوم الإنسان الاقتصادي، فسادت الرؤية الفردية الصراعية التناحرية في المجتمع، بحيث تراجَع التراحم الشخصي وتزايَد التعاقد والعلاقات اللاشخصية.

٦ ـ تساقطت كل المؤسسات الوسيطة، مثل الكنيسة والأسرة، وهو ما أدَّى إلى ظهور الفرد صاحب الدوافع المباشرة والمصالح المباشرة، الذي لا توجد داخله أسرار ولا يتسم بأي قدر من التركيب، فهو جزء لا يتجزأ من الطبيعة، ويمكن ردّه إلى دوافعه الاقتصادية المباشرة وإلى بحثه الدائب عن اللذة (باعتباره إنسانًا جسمانيًا). ولكل هذا، ظهرت الأخلاقيات النيتشوية والرؤى الداروينية التي تجعل القوة الفردية الآلية الأساسية لحسم الصراعات. وهذا أمر مفهوم تمامًا في غياب المطلقات المتجاوزة، ومع غياب أية أطر أخلاقية أو روحية.

٧ ـ ولكن، إذا كانت اللذة (كما حدَّدتها النظرية الأخلاقية النفعية) هي الهدف من الوجود الفردي، وكانت خدمة مصلحة الدولة (كما حددتها النظرية السياسية) هي الهدف من الوجود الجماعي ـ فإن زيادة الإنتاج والتوسع فيه وحسب تصبح هي الخير المطلق وسبيل الوصول إلى الفردوس الأرضي، فتُحقِّق الدولة مصلحتها، ويزيد الإنسان نفعه المادي ثم لذته. ولا شك في أن الاقتصاد الرأسمالي (وبشكل عام، الاقتصاد الرشيد في شكليه الرأسمالي والاشتراكي)، وهو اقتصاد مبني على الإنتاج والمزيد من الإنتاج والهيمنة على الأسواق ـ قد

ساعد على تعميق هذه الرؤية، وجعلها جزءًا من تصوُّر رجل أوربا النهم للطبيعة البشرية.

٨ ـ وقد واكب كلَّ هذا ما يسمَّى «عقيدة التقدم اللانهائي»، وهي عقيدة تَصدُر عن الإيمان بأن المصادر الطبيعية لا نهائية، وبأن مقدرات الإنسان العقلية لا نهائية، ومن ثَمَّ، فإن مقدرته على التحكم في الطبيعة وتسخيرها وتوظيفها (هي الأخرى) لا نهائية. فالتوسع والنمو اللانهائيان مسألة مطروحة وأساسية. ولكن التقدم بطبيعته مجرد إجراء. فكلمة «تقدُّم» تعني «حركة نحو هدف»، فإن لم يحدَّد الهدف فهي حركة وحسب، أي حركة تمدُّد دائمة دون حدود أو قيود.

٩ ـ ويمكن أن نضيف، إلى كل ما سبق، جهل الإنسان الغربي بثمن التقدُّم، وذلك حينما بدأ تجربته العلمانية في غزو الطبيعة وتسخيرها، والادعاء بأن السعادة المادية هي وحدها السعادة الحقيقية. وقد سيطر هذا التصور على الإنسان الغربي إلى درجة أنه حتى حينما بدأت تتضح فاتورة التقدم (سواء على المستوى المادي: التلوث البيئيـ موت الغاباتـ تآكُل طبقة الأوزون، أو على المستوى المعنوي: التلوث الخُلقيـ زيادة الاغترابـ التآكُل الاجتماعي)، استمر الإنسان الغربي في إنكارها، ومن ثَمَّ استمر في عملية الغزو دون أن يأبه بالمؤشرات الدالة على محدودية الإنسان والطبيعة. ومما ساعده على ذلك أن نتائج التقدم المادي الإيجابية (السرعة ـ الكم) نتائج مباشرة ملموسة فورية، أما ثمنه أو نتائجه المادية والمعنوية السلبية (التلوث ـ تراجُع الكيف) فهي غير مباشرة، غير ملموسة، آجلة.

١٠ ـ ساهم الإصلاح الديني بشكل كبير في عقلية الغزو. فالإنسان البروتستانتي غير متأكد من عملية الخلاص، ذلك لأن الإله يختار من يريد ويكتب الخلاص دون سبب واضح، وهو إله لا يُسبَر غوره، الأمر الذي يولِّد حالة من انعدام الثقة عند المؤمن. وحتى يكتسب شيئًا من اليقين، يقوم المؤمن بمحاولة هزيمة العالم باسم الإله. ويعتبر نجاحه في هذه العملية علامة من علامات استحقاق الخلاص، فالإنسان البروتستانتي إنسان إمبريالي أو عنده قابلية عالية للغزو.

وهو إلى جانب هذا إنسان موضع حلول (أو كمون) إلهي، مشيئته من مشيئة الإله، يبحث عن خلاصه بمفرده دون عون من كنيسة أو مؤسسة، أي أنه إنسان صاحب يقين عميق. فهو إمبريالي حين يهجره الإله، وإمبريالي حين يحلّ فيه الإله ويكمن فيه.

وقد كان يمكن أن يظل نطاق الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية (وما نتج عنها من ترشيد وعلمنة وتوسُّع وغزو وتحويل الإنسان والطبيعة إلى مادة متحركة نافعة)، من الناحية النظرية، محصوراً داخل المجتمعات الغربية، ولكن واكب ظهورها ما يمكن تسميته «عملية التدويل»، أي رؤية العالم بأسره ككيان واحد غير منقسم إلى تشكيلات حضارية أو اقتصادية مختلفة (وهذه ظاهرة لابد أن ندرك أهميتها بعد ظهور ما يُسمَّى النظام العالمي الجديد).

وقد ساهمت هذه الرؤية التدويلية (أو «الأممية» كما يحلو للبعض تسميتها) في تصعيد قابلية الإنسان الغربي للإمبريالية العسكرية والسياسية بشكل حاسم، ويمكن بيان هذا الدور على النحو التالي:

١ ـ من أهم العناصر التي ساهمت في تدويل الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الرؤية المادية والعلمية نفسها للإنسان والطبيعة التي أدَّت إلى ظهورها. فالرؤية المادية ـ كما أسلفنا ـ ترى كل شيء كمادة خاضعة للقوانين المادية العلمية العامة نفسها. فالإنسان، صينيًا كان أم مصريًا، شرقيًا كان أم غربيًا، هو وحْدة مادية تمامًا مثل النجوم والأشجار والحشرات. وما يهم في الوحدة المادية ليس خصوصيتها، وإنما مدى خضوعها للقانون العام، وليس هويتها، وإنما مدى خضوعها لقوانين الحركة. فالمادة لا تخضع لقوانين التاريخ والحضارة (التي تختلف من حضارة لأخرى) أو القوانين الدينية والأخلاقية، وإنما تخضع لقوانين الحركة العامة. ولذا، كان عصر الاستنارة، بمشروعه المعرفي العلمي الصارم، يتحدث عن الإنسان العقلاني، والإنسان الأممي، والإنسان الطبيعي، والحق الطبيعي. لكن هذه إنسانية لا علاقة لها بالحضارة، وإنما هي إنسانية تستند إلي حالة مادية عامة. . حالة أممية تتجاوز كل الخصوصيات، قومية كانت أم دينية.

٢ ـ مع تخلّي الإنسان الغربي تدريجيًا عن المطلقات، ومع ضمور حسه الخلقي، ومع إيمانه بالتوسع اللانهائي ومشروعية استخدام القوة ـ لم تعُد هناك حدود مفروضة عليه، فتفتحت شهيته وزادت شهوته، ولم تعد حدوده مقصورة على أوربا، وإنما أصبح هذا الإنسان الغربي مستعدًا للتوسع الدائم وزيادة الهيمنة لالتهام العالم بأسره. وسادت أيديولوجيات الفردية والغزو والهيمنة والسيطرة لالتهام العالم، وأصبح النموذج هو «الدكتور فاوستوس» الذي يلتهم كل المعرفة (حتى لو أدَّى ذلك إلى تحطيم ذاته)، أو «ماكبث» الذي يستقر على العرش (حتى لو انتهى به الأمر إلى فقدان النوم)، أو «دون جوان» أو «كازانوفا» اللذين يلتهمان كل النساء (حتى وإن فقدا كل عاطفة إنسانية). وقد وصل هذا الاتجاه الإمبريالي إلى ذروته في فلسفة داروين الاجتماعية، أو في فلسفة نيتشه، حيث تصبح القوة وإرادتها هي الميتافيزيقا الوحيدة المقبولة، أو نقطة الثبات المعرفية والأخلاقية الوحيدة.

٣ ـ وظهرت في الوقت نفسه الفلسفات التجريبية والوضعية والبرجماتية التي تُعلِّم الإنسان الإذعان للواقع والقوانين الطبيعية، فظهر الإنسان البيروقراطي الواقعي المنضبط، الذي ينفذ بكفاءة ما يوجه إليه من أوامر. وهذا الإنسان هو المادة الخام التي تم من خلالها تجييش الجيوش وإرسالها إلى أطراف المعمورة لاستعمارها.

٤ ـ ثم ظهرت النظرية العرْقية والنظريات القائلة بتفاوت الأعراق وعبء الرجل الأبيض، وهي نظرياتَ ساندتها نظريات «علمية» عن حجم الجمجمة ولون الجلد ومقدار الإنتاجية، وعلاقة كل هذا برجل أوربا النهم وتفوُّقه العرْقي والإثني. وهذه النظريات زوَّدت رجل أوربا النهم بالسند النفسي اللازم لعَملية الغزو والإبادة.

٥ ـ كانت عقيدة التقدم اللانهائي تحوي داخلها دعوة صريحة للتوسع اللانهائي. كما أن عملية الترشيد، كعملية تحكُّم حقيقي في الواقع، تؤدي أيضًا إلى الرغبة في التهام العالم بأسره.

٦ ـ ظهور المسألة الأوربية، ونلخصها فيما يلي:

(أ) النظام الرأسمالي، كما هو معروف، نظام يهدف إلى تعظيم الإنتاج. وقد

ولّد هذا حاجةً إلى استيراد المواد الخام وتصدير السلع على نطاق العالم، وهو ما ساهم في عملية التدويل وشجعها.

(ب) كما أن الثروات التي راكمها الاستعمار الكولونيالي، وحققتها الثورة الصناعية، لم يتم توزيعها على الطبقات كافة بصورة عادلة، الأمر الذي أدّى إلى خلل اجتماعي ولّد توترات اجتماعية هدّدت الأمن الاجتماعي الداخلي للمجتمعات الغربية. لقد انقسم المجتمع إلى أغلبية من الفقراء المعدمين الذين ينتجون ولا يستهلكون إلا النذر اليسير بسبب شدة فقرهم، وأقلية من الأثرياء الذين لا ينتجون ولا يستهلكون إلا النذر اليسير أيضًا بسبب قلة عددهم! وقد تسبّب هذا في دورات من الكساد الاقتصادي، حيث كانت السلع تتكدس لأن العمال العاطلين أو الذين لا يتقاضون أجرًا عادلاً كانت قدرتهم الشرائية ضعيفة جدًا. وقد واكب ذلك تصاعُد معدلات استهلاك رجل أوربا النهم.

(جـ) ثم حدث في أوربا انفجار سكاني لم يسبق له نظير في تاريخها، وهو ما أدّى إلى ظهور فائض بشري ضخم زاد معدل البطالة.

المسألة الأوربية، إذن، هي المشكلة التي واجهتها أوربا، بسبب خلل اجتماعي كامن فيها، وهو ما أدّى إلى تكدُّس السلع والبشر فيما يسمَّى «الفائض السلعي والبشري» الذي كان من الضروري التخلص منه، وقد كان يواكب ذلك ـ في الوقت نفسه ـ نهمٌ شديد للمزيد من المواد الخام والعمالة الرخيصة والأسواق البكر.

٧ ـ ساهمت ثورة المواصلات والإعلام والتكنولوجيا في عملية التدويل هذه، إذ إن الثورة الصناعية يسَّرت للإنسان الانتقال من مكان لآخر، ويسَّرت له أن يعيش في أية منطقة بغض النظر عن أصله العرْقي أو الثقافي، كما جعلت نَقْل الرسائل والجرائد والأخبار والأسلحة والجيوشَ في اليوم نفسه ممكنًا.

٨ ـ ويمكن القول بأن نجاح الدولة المطلقة في مشاريعها الاستعمارية الأولى زاد من شهوة الإنسان الغربي ورغبته في المزيد.

كل هذا أدى إلى أن الدولة القومية العلمانية الغربية، بعد أن رشَّدت الواقع

الغربي، جيَّشت الجيوش وأرسلتها إلى أرجاء العالم لاقتسامه، ونهب مواده الخام، وتحويل البشر فيه إلى مادة استعمالية عامة: استهلاكية/ إنتاجية/ استهلاكية. وقامت هذه الجيوش بتحويل العالم كله إلى حالة السوق والمصنع، بحيث يدار العالم بأسره على أساس علمي كمِّي محايد. ويمكن القول بأن الإمبريالية، في علاقتها بالعالم، تشبه تمامًا علاقة الدولة المطلقة بالمجتمعات الغربية، وأنها قامت بالوظيفة نفسها تقريبًا، أي إزالة المؤسسات الوسيطة ومعالم الخصوصية والهوية والمطلقات كافة. كما يمكن القول بأن الإمبرالية العالمية هي الممارسة التي قامت بترشيد العالم بأسره، وتطبيعه وتطويعه، وإدخال الآلية الإنتاجية الاستهلاكية إليه.

وقد يكون من المفيد، من منظور هذه الدراسة، أن نشير إلى الاستعمار الاستيطاني باعتباره جزءًا لا يتجزأ من التشكيل الاستعماري الغربي، مع أن له خصوصيته المستقلة. لقد بدأ الإنسان الغربي ينزح عن قارته الأوربية في عصر نهضته وفي بداية مشروعه التحديثي العلماني، فاستعمر الأمريكتين حيث أسَّس مجتمعات استيطانية ضمت فيما بعد جنوب إفريقيا، فاستراليا ونيوزيلندا والجيب الاستيطاني في الجزائر، وأخيرًا فلسطين. وقد قامت هذه المجتمعات الاستيطانية على أساس المنفعة واللذة بالدرجة الأولى، فالعناصر البشرية التي كوَّنت هذه المجتمعات كانت أكثر العناصر نشاطًا في المجتمعات التقليدية، وأشدها طموحًا وقلقًا وبحثًا عن الحراك الاجتماعي وعن المنفعة واللذة، وأقلها تجذُّرًا ورضًا وقناعة، وأكثرها استعدادًا لأن تنبذ تاريخها وهويتها. وليس للمجتمعات الاستيطانية تراث حضاري أو قومي مستقل وممتد، كما أنها لا تتمتع بأية خصوصية أو شخصية تاريخية. والمؤسسات الدينية في مثل هذه المجتمعات هزيلة لأنها دون تاريخ أو جذور، ولأنها تم استيرادها على يد المستوطنين وبالتالي فهي خاضعة لهم ولنزواتهم ولرؤيتهم للواقع. ولهذا، ظهر في هذه المجتمعات الاستيطانية إنسان بلا تاريخ ولا قيم ولا تراث ولا هُوية، فهو يقترب إلى حدٍّ كبير من الإنسان الطبيعي/ المادي ذي البُعد الواحد الذي يدور تمامًا في إطار المرجعية المادية. ولذا، فقد كان بالإمكان إدارة هذه المجتمعات على أسس اقتصادية رشيدة إلى أقصى حد، لا تعوقها عوائق تاريخية دينية أو تراثية أو أي شكل من أشكال المطلقات. ومن هنا، فقد جاءت هذه المجتمعات مجتمعات علمانية نماذجية.

ويتبدى هذا بكل جلاء في الاستعمار الاستيطاني البروتستانتي (الأنجلو ساكسوني) حيث تمت إبادة السكان الأصليين، لأن تحويلهم إلى مادة استعمالية عامة كان أمرًا مستحيلاً بسبب تراثهم الحضاري، واستُجلب العبيد إلى المزارع في الجنوب الأمريكي وإلى جزر الهند الشرقية، وحُطِّمت شخصيتهم الحضارية، وعُزلوا عن كل المؤسسات الدينية وضمن ذلك المسيحية (في بادئ الأمر)، حيث كانوا يُعاملون بشكل محايد، ويُنظَر إليهم من منظور الوظيفة وحسب دون أي اعتبار للجوانب الروحية أو الأخلاقية. أما الاستعمار الاستيطاني الكاثوليكي فلم يكن على هذه الدرجة من الترشيد (في الإطار المادي)، فقد بذلت الكنيسة جهداً غير عادي في مقاومة المستوطنين، ناظرة إلى السكان الأصليين باعتبارهم مادةً إنسانية ذات روح وقداسة وبالتالي لابد من هدايتهم. ومن هنا، فإننا نجد أن معدلات العلمنة في المجتمعات الاستيطانية ذات الأصول البروتستانتية، مثل أمريكا الشمالية، أعلى كثيراً منها في المجتمعات الاستيطانية ذات الأصول الكاثوليكية مثل أمريكا اللاتينية. وأكثر المجتمعات علمنةً على وجه الأرض هو المجتمع الأمريكي، الذي أباد السكان الأصليين تمامًا، ومحا آثارهم الحضارية، ورفض تقاليد الحضارة الأوربية الثقافية والدينية، وشيَّد مؤسسات مرشَّدةً تمامًا.

ونحن نقترح استرجاع الإمبريالية كمقولة تحليلية باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية، ومن ثَمَّ لا يمكن استبعادها من دراسة أية ظاهرة في الحضارة الغربية الحديثة. ولنأخذ الديمقراطية على سبيل المثال. يُلاحَظ أن الدول الغربية الديمقراطية، وفي طليعتها إنجلترا وفرنسا، بلاد لها مشروعها الاستعماري الضخم، حيث التهمت معظم أنحاء العالم، وقمعت السكان الأصليين وسلبتهم حريتهم، وحطَّمت مؤسساتهم الاجتماعية والثقافية. وقل الشيء نفسه عن هولندا وبلجيكا، وبدرجة أقل عن إيطاليا. وبعد أن استعمر الإنسان الغربي الولايات المتحدة وأقام فيها نظامًا سياسيًا مستقراً، قام بعملية إبادة السكان الأصليين، ثم دخلت الولايات المتحدة في تجربتها الاستعمارية، فاحتلت بورتوريكو وهاواي والفلبين، ووضعت أمريكا اللاتينية تحت مظلتها بمقتضى مبدأ مونرو. وقد ترسخت الديمقراطيات الغربية عن طريق الإمبريالية، إذ نجحت في إسراع التراكم الرأسمالي (الإمبريالي) من خلال نَهب المستعمرات، الأمر الذي ساهم في تأسيس بنيتها

التحتية المادية الضخمة المستقرة وتحقيق الرفاه الاجتماعي للمواطنين، عن طريق تجريد بقية شعوب العالم من مصادرها الطبيعية والبشرية. وقد نجحت الحكومات الغربية في تصدير مشكلاتها الاجتماعية، حيث قامت بإرسال المجرمين والعناصر غير المستقرة اجتماعيًا والفائض السكاني إلى الشرق، بل قامت بالتخلص من الجماعات والأقليات غير المرغوب فيها (مثل اليهود) عن طريق نَقْلهم إما إلى الشرق (في فلسطين) أو إلى الغرب (في أفران الغاز)، كما حلَّت مشكلة سوء توزيع الثروة من خلال نَهب المستعمرات. ويكفي أن نعرف أن ما نهبته إنجلترا من الهند يزيد كثيرًا عما أنتجته خلال الثورة الصناعية عامة، أي أن نجاح المجتمع الإنجليزي ومشروعه التحديثي لا يمكن رؤيته بمعزل عن التراكم الاستعماري. فالسلام الاجتماعي الداخلي الذي حقَّقه المجتمع الإنجليزي تحقَّق من خلال تصدير مشكلات إنجلترا إلى خارجها، ومن خلال تحقيق التراكم الرأسمالي (الإمبريالي) بما نهبه من الآخرين.

وهنا يمكن أن نثير قضية المجتمع المدني. فمن الملاحظ أن البلاد التي ظهر فيها المجتمع المدني هي أساسًا البلاد صاحبة المشروع الاستعماري. ولم تنجح ألمانيا في تأسيس مجتمع مدني ربما بسبب إجهاض تجربتها الاستعمارية على يد الدول الاستعمارية الأخرى. ويُلاحَظ أن معظم بلاد شرق أوربا واتحاد دول الكومنولث المستقلة (الاتحاد السوفيتي سابقًا) دول لا يوجد فيها مجتمع مدني ولا مشروع استعماري (أو لم يظهر إلا متأخرًا، فلم تتم عملية النهب في روسيا القيصرية بشكل منهجي كفء، وهو ما جعل المشروع الاستعماري مكلفًا بالنسبة لهم. ثم قامت الثورة الاشتراكية وأخذ الاستعمار الروسي شكلاً مختلفًا تمامًا).

ولننظر إلى ظاهرتين تبدوان كما لو كانتا بعيدتين كل البعد، وهما قيام الاستعمار الاستيطاني في أمريكا الشمالية في القرن السابع عشر بإبادة السكان الأصليين، وقيام الدولة النازية بإبادة يهود أوربا في القرن العشرين. لو طبقنا المنظور المعرفي نفسه الذي يبين أن الرؤية العلمانية الإمبريالية هي الرؤية الكامنة وراء معظم الظواهر الغربية، فإننا سنرى الوحدة الكامنة وراء هاتين الظاهرتين. وكما أسلفنا، فإن جوهر الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية تحويل البشر والعالم إلى مادة نافعة. وانطلاقًا من هذه الرؤية، قام التشكيل الاستعماري الاستيطاني في الغرب بنَقْل

ملايين البشر، باعتبارهم مادة محضًا، توظَّف وتسخَّر وتُنقل وتُغزَى. فتم نَقْل ملايين البشر من أوربا إلى أمريكا لتوطينهم هناك، لزيادة نَفعهم وتعظيم إنتاجيتهم، ولتسهيل عملية توظيفهم وحل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية لأوربا. وللسبب نفسه، تم استجلاب مادة بشرية يمكن تحويلها إلى طاقة عضلية رخيصة. وماذا لو ظهرت عوائق تقف في طريق عملية زيادة المنفعة وتعظيم الإنتاج؟ ماذا لو كانت العوائق مادة بشرية أخرى؟ الإجابة سهلة ومباشرة: مثل هذه المادة البشرية ستكون غير نافعة، ولذا، لابد من إزالتها. وهذا ما حدث للهنود الحمر في الولايات المتحدة. فبينما كان الإنسان الأبيض يبيد الهنود في أمريكا، كان في الوقت نفسه يقوم باصطياد السود في أفريقيا ونَقْلهم إلى الأرض التي أبيد سكانها. ولا يمكن فهم هذا إلا في إطار التوظيف وتعظيم الإنتاج والتعريفات البيولوجية العرْقية الصارمة. فالسود يمكن استخدامهم بسبب انعدام تماسكهم الحضاري، وبسَبب قوتهم العضلية، ولأنهم لا حقوق لهم، أما الهنود، فقد كانوا يشكلون كتلة حضارية متماسكة ذات حقوق تاريخية (كما أن مناعتهم كانت ضعيفة جدًا أمام الميكروبات التي حملها الإنسان الأبيض، ومن ثَمَّ كان من العسير استيعابهم في النظام الجديد).

والإبادة النازية لبعض القطاعات البشرية في أوربا ليست إلا تطبيقًا متبلورًا لتلك الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية، ولكن في الغرب نفسه بدلاً من آسيا أو أفريقيا أو الأمريكتين. فقد طبَّق النازيون مبدأ المنفعة المادية على البشر الموجودين داخل محيطهم الحيوي (الغجر - الأطفال المعاقون - الكهول - الجنود الألمان المصابون في الحرب - اليهود - السلاف)، ووجدوا أن هذه القطاعات البشرية غير نافعة («أفواه غير منتجة» حسب التعبير النازي). ولذا، تم فرزها وانتقاء العناصر النافعة لتوظيفها، أما العناصر غير النافعة تمامًا، فقد لقيت مصير الهنود الحمر. ولكن، حتى أجساد غير النافعين تم توظيفها بشكل عملي نفعي، إذ نُزع الذهب من الأسنان وتحوَّل إلى سبائك، ويقال إن الشَّعر الإنساني كان يستخدم في صناعة فرش متميِّزة للأحذية، وعظام البشر كانت تُستخدَم في صنع سماد من نوع جيد، بل كانت شحوم الإنسان نفسها تُصنَع منها أنواع فاخرة من الصابون.. وهكذا! ولذا، يمكننا أن نقول إن معسكرات الاعتقال والإبادة النازية هي البقعة التي تحققت فيها الرؤية

المعرفية العلمانية الإمبريالية تحققًا كاملاً، إذ تم التحكم في كل شيء، وتم توظيف كل شيء وأُدخل كل شيء في شبكة السببية الصلبة والنفعية المادية. . نقطة الصفر العلمانية الحقيقَية ونهاية التاريخ.

وحتى نبين الطبيعة العلمانية الإمبريالية للحضارة الغربية الحديثة (من منظور معرفي)، يمكننا أن نعقد مقارنة سريعة بين هتلر وبلفور. فقد انطلق هذان السياسيان الغربيان عن رؤية محددة للأقليات: ضرورة التخلص من الأقليات التي لا يمكن الاستفادة منها، والتي صُنِّفت لهذا السبب على أنها فائض بشري، وفي هذا تطبيق دقيق لمبدأ المنفعة المادية. والحل الإمبريالي هو التخلص عن طريق التصدير. فارتأى بلفور تصدير الفائض البشري إلى فلسطين، ونجح في ذلك. إذ إن فلسطين كانت قد انتُزعت من الدولة العثمانية ووُضعت تحت الانتداب البريطاني. وقام هتلر بتصديرَ فائضه البشري اليهودي إلى بولندا. ولكن بولندا كانت دولة مستقلة، فأعادت اليهود من حيث جاءوا. فاضطر هتلر إلى التخلص منهم بطرق غير تقليدية. أي أن الرؤية المعرفية الإمبريالية واحدة في كلتا الحالتين، وما تغيَّر هو الممارسة الإمبريالية بسبب الملابسات التاريخية والجغرافية. فهتلر هو بلفور، وكل ما كان ينقصه مستعمرات في آسيا أو أفريقيا يُلقي فيها الفائض البشري.

ولا تزال الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية هي ما يسيطر على الإنسان الغربي نفسه، حتى في علاقته مع نفسه ومع أعضاء المجتمع الغربي، ذلك لأن كل شيء يخضع للواحدية المادية، كما بيَّنا في الجزء الخاص بالترانسفير. ولا تزال حضارة الترشيد العلمانية الإمبريالية هذه تُخضع الإنسان الغربي نفسه لأسوأ أنواع الإمبريالية التي يمكن أن نسميها «الإمبريالية النفسية»، وهي أن تحوِّل الذات البشرية نفسها إلى سوق تتسع حدودها بشكل دائم، وتحل محل الأسواق الخارجية البرانية التي تم غزوها كلها (وهكذا يتحول الجواني إلى براني دائمًا). ويتم ذلك عن طريق ثورة التطلعات والتوقعات التي لا تنتهي، وعن طريق صناعة الأحلام: من إعلانات (يلعب الجنس دوراً أساسيًا فيها)، إلى روايات (تصوغ للإنسان أحلامه وتطلعاته)، إلى أفلام (تحدد رؤاه وقواعد سلوكه). . وهي نشاطات يسيطر عليها ما نسميه «قطاع صناعات اللذة» في المجتمعات الحديثة، التي تنظر إلى الإنسان باعتباره مجموعة من الدوافع والحاجات الجسدية المحض التي يمكن سدُّها. ومن

ثَمَّ، فإن بوسع هذه الصناعات أن تَعد الإنسان دائمًا بالفردوس الأرضي، الذي سيريحه تمامًا من عبء التاريخ وسيَعود به إلى الحالة الرَّحمية. بل إن بناء المدن الغربية يجسد هذه الرؤية الإمبريالية الرشيدة، حيث الطرقَات تهدف إلى تعظيم السرعة لحركة يومية تُبدَّد فيها الطاقة الإنسانية والطبيعية، ويُلوَّث فيها الجو، ويدور فيها كل شيء حول السوق والسلع. وعلى الرغم من أن علم الاجتماع الغربي لم يضع يده على العلاقة بين العلمانية كنظرية والإمبريالية ـ كتطبيق يأخذ شكلين مختلفين (ترشيد في الداخل الأوربي، وغزو في الخارج العالمي) ـ إلا أن ثمة محاولات متعثرة للتعبير عن ذلك. فماركس على سبيل المثال يتحدث عن أن الشعب الذي يستعبد شعبًا آخر يستعبد نفسه، وفيبر يتحدث عن أن عملية الترشيد ستؤدي إلى القفص الحديدي، وزيميل يتحدث عن السجن الحديدي، أما هابرماس فقد ذكر أن ما يَحدُث في المجتمع الحديث هو «استعمار عالم الحياة». وكل الحديث عن غياب العقل النقدي وإخفاق الاستنارة، أو أن الاستنارة أدت إلى الإبادة.. كلها محاولات للتعبير عن وجود هذه العلاقة بين العلمانية والإمبريالية دون الإفصاح بذلك.

ومع هذا، يمكن القول بأن الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية رؤية مرتبطة بعصر التحديث والحداثة والثنائية الصلبة والمرجعية الكامنة، حيث جعل الإنسان الغربي نفسه «الأنا» المقدَّسة، ومركزَ الكمون، والكونَ الذي يحق له إبادة الآخرين واستغلال العالم. ومع الستينيات، ومع فقدان الإنسان الغربي مقدراته العسكرية، وظهور مراكز أخرى في العالم، واختفاء المركزية الغربية ـ بدأت الرؤية العلمانية الإمبريالية تأخذ شكلاً جديدًا في عصر ما بعد الحداثة والسيولة الشاملة وهي إنكار المركز تمامًا، وإعلان نهاية التاريخ، وانتهاء الإنسان، واختفاء أية مرجعية.. ومن هنا، ظهر فكر ما بعد الحداثة والنظام العالمي الجديد.

النظام العالمي الجديد

إذا كانت العلمانية الشاملة على مستوى الإجراءات تأخذ شكل الترشيد في الإطار المادي، فإن تصاعُد عمليات الترشيد يؤدي إلى تزايُد هيمنة النموذج

الواحدي المادي، ومن ثَمَّ زيادة تجانس الواقع. وهذه عملية ـ كما أسلفنا ـ بدأت في الغرب واتسع نطاقها إلى أن شمل العالم بأسره، وأفرزت في نهاية الأمر «النظام العالمي الجديد». وهو مصطلح استخدمه الرئيس الأمريكي جورج بوش الأب في خطاب له وجهه إلى الأمة الأمريكية بمناسبة إرسال القوات الأمريكية إلى الخليج (بعد أسبوع واحد من نشوب أزمة غزو العراق والكويت في أغسطس ١٩٩٠). وفي معرض حديثه عن هذا القرار، تحدَّث عن فكرة «عصر جديد»، و«حقبة للحرية»، و«زمن للسلام لكل الشعوب». وبعد ذلك بأقل من شهر (في ١١ سبتمبر ١٩٩٠)، أشار إلى إقامة «نظام عالمي جديد» يكون «متحرراً من الإرهاب، فعالاً في البحث عن العدل، وأكثر أمنًا في طلب السلام. . عصر تستطيع فيه كل أمم العالم، غربًا وشرقًا وشمالاً وجنوبًا، أن تنعم بالرخاء وتعيش في تناغم».

وكلمة «نظام» ترجمة لكلمة «أوردر order» الإنجليزية المشتقة من الكلمة اللاتينية «أوردو ordo» بمعنى «خط مستقيم ونظام». والكلمة مبهمة جدًا، فهي تعني مثلاً «الترتيب المنظم المتواتر»، و«هرم السلطة والقوة الذي يتم بمقتضاه تطبيق وفرض أحكام بعينها»، و«الالتزام بالقانون»، و«الدرجة أو الطبقة أو المرتبة»، و«الطلب»، و«ضرب أو نوع أو طراز». ولكن الكلمة أيضًا مرادفة لكلمتي «ميثود method» و«سيستيم system» (كما في عبارة «ذي أوردر أوف نيتشر the order of nature» أو «ذي أوردر أوف ثنجز the order of things» بمعنى «نظام الطبيعة» (أو «سنن الطبيعة» في المصطلح الإسلامي). فالكلمة تشير من ثَمَّ إلى مجموعة من القوانين والمفاهيم (والسنن) التي تتسم بقدر معقول من الثبات عبر مرحلة زمنية طويلة نسبيًا، يتحرك الواقع بمقتضاها ولا يُمكن فهمه بدونها، فهي مصدر هوية النظام (جوهره) وتعبير عنها في الوقت نفسه. ولذا، فإن جوهر النظام العالمي هو مجموعة القوانين والقيم الكامنة التي تفسر حركة هذا النظام، وسلوك القائمين عليه، وأولوياتهم واختياراتهم وتوقعاتهم. ولفهم هذا النظام والتنبؤ بسلوكه لابد أن نفهم هذه القوانين (السنن).

قد يتعلل دعاة النظام العالمي الجديد بأنهم «عصريون نسبيون» لا يميلون إلى إطلاق التعميمات، ولا يؤمنون بأية مطلقات، ولا يتوجهون إلى الأسئلة المعرفية الكلية. وقد يقولون: إننا دخلنا عصر ما بعد الأيديولوجيا وما بعد الحداثة وما بعد

التاريخ، بل ما بعد الإنسان، عصر المابعديات السائلة التى تحل محل الماقَبْليات الجامدة المطلقة، فثمة سيولة فكرية في الفكر الحديث تتناقض بطبيعتها وفكرةَ النسق الفكري المتكامل والقيم الكلية. وهذا صحيح إلى حدٍّ كبير، فثمة سيولة لا يمكن إنكارها. ومع هذا، تظل عبارة «النظام العالمي الجديد» دالاً يشير إلى مدلول. ولكننا، رغم سيولته، نراه من الخارج ونسمع صوته ونرصد حركته (التى تترك أثرها فينا وفي عالمنا)، ونرى أن ثمة منظومة معرفية قيمية متكاملة كامنة وراء هذا النظام الشامل السائل، شأنه فى هذا شأن أي نظام آخر. بل قد يكون ادعاء السيولة، وادعاء أن الدالّ ليست له علاقة قوية بأية مدلولات أو كليات ـ هو أيديولوجيا هذا النظام، أي من الممكن أن يكون إنكار كل القيم هو قيمتَه الكبرى والنهائية، وتأكيد النسبية المعرفية والأخلاقية هو قيمتَه المعرفية والأخلاقية الكبرى والنهائية.

والنظام العالمي الجديد ـ حسب رؤية دعاته ـ ينطلق من الإيمان بأن ما يحرك الإنسان هو الدوافع الاقتصادية، وأن المحرِّك الأكبر في المجتمع هو السوق الحرة. وهم لا يتوقفون عند هذا المستوى الاقتصادي، وإنما ينتقلون ليطلقوا تعميمات سياسية بعضها ذا طابع تبشيري. فهم يؤكدون أن التحالفات السياسية في الوقت الحاضر لا تستند إلى الأيديولوجيا وإنما إلى المصالح الاقتصادية، وأن الصراع لا يتم بشأن المبادئ وإنما يتم بشأن المصالح. وثمة تلاق بين الأمن القومي والمصلحة الاقتصادية، وبالتالي يمكن حصر الخلافات بين الدّول وتحديدها والتعامل معها بشكل رشيد، فالمصالح (على عكس المبادئ) يمكن حسابها، ويمكن إخضاعها لعمليات رياضية دقيقة. والشيء نفسه يُقال عن الخلافات داخل المجتمع الواحد، إذ يمكن حسمها من خلال العملية الديمقراطية.

ويرى دعاة هذا النظام أن بوسعه أن يحقق قدراً معقولاً من النجاح بسبب وسائل الإعلام الغربية (العالمية على حد قولهم) التى حوّلت العالم (كما يظنون) إلى قرية صغيرة. فتدفُّق المعلومات يجعلها متاحة للجميع، الأمر الذي يحقق قدراً كبيراً من الانفتاح فى العالم وقدراً كبيراًمن ديمقراطية القرار. وقد أدّى انهيار المنظومة الاشتراكية والتلاقي (كونفيرجنس convergence) بين المجتمعات الغربية الصناعية، واختفاء الخلاف الأيديولوجي الأساسي فى العالم الغربي، إلى تقوية

الإحساس بأن ثمة نظامًا عالميًا جديدًا، وإلى أنه لم تعد هناك خلافات أيديولوجية تستعصي على الحل.

في هذا العالم الجديد (كما يقول دعاته)، لم يعد هناك انفصال أو انقطاع بين المصلحة الوطنية والمصالح الدولية، وبين الداخل والخارج. والدول التي تستند رؤيتها إلى المصلحة الاقتصادية، وتضم مواطنين يتحركون في إطار الدوافع الاقتصادية ـ هي دول يمكنها أن تُطبِّق الديمقراطية وتُخضِع كل شيء لما يسمَّى «أخلاقيات الإجراءات»، أي الاتفاق على قوانين اللعبة وإجراءاتها دون الانشغال بالماهية أو بالأهداف، وهي دول يمكنها أن تستفيد من الخبرة الدولية في إدارة شئون الداخل وتتكيف مع النظام العالمي الجديد.

والنظام العالمي الجديد (حسب رؤيتهم) نظام رشيد يضم العالم بأسره، ويحاول أن يضمن الاستقرار والعدل للجميع (وضمن ذلك المجتمعات الصغيرة)، ويضمن حقوق الإنسان للأفراد، وهو سينجز ذلك من خلال مؤسسات دولية (رشيدة) مثل هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها الدولية والبنك الدولي وقوات الطوارئ الدولية. وسيتم كل هذا في إطار ما يقال له «الشرعية الدولية» التي تستند إلى هذه الرؤية، وإلى المقدرة على تحويلها إلى إجراءات، تمامًا كما حدث في حرب الخليج حينما تم صد العدوان العراقي على الكويت. والنظام العالمي الجديد لا يخلو من التناقضات، ولكنها تناقضات (حسب رأيهم) يمكن حَسْمها دون حاجة إلى الصراعات العسكرية، إذ إن ثمة إجراءات رشيدة يمكن من خلالها حلُّ كل التناقضات.

ويرى المدافعون عن هذا النظام أن الخطر الذي يتهدد الأمن لا يأتي من الخارج وإنما من الداخل، من قوى تقف ضد الديمقراطية وضد تأسيس المجتمع على أسس اقتصادية وعلى أسس التكيف مع النظام الدولي. هذه القوى هي التي تجر الداخل القومي إلى صراع مع الخارج الدولي بدعوى الدفاع عن الكرامة أو الاستقلالية أو الشخصية القومية أو الرغبة في التنمية المستقلة، وهي تكلف الداخل ـ بسبب هذا الانغلاق ـ ثمنًا فادحًا. ومن المنطقي أن يتصور المبشرون بهذا النظام أن القيادة فيه لابد أن تكون للقوة الاقتصادية العظمى، أي للمجتمع الصناعي الغربي وعلى

رأسه الولايات المتحدة الأمريكية. وبالتالي، فإن الدول كلها يجب أن تنضوي تحت هذه القيادة. وثمة افتراض كامن بأن المجتمع الأمريكي (الذى يفترض أن الدافع الأساسي فى سلوك البشر هو الدافع الاقتصادي) لابد أن يصبح القدوة والمثل الأعلى.

ولنا أن نلاحظ ابتداءً أن دعاة هذا النظام الجديد ينظرون إلى كلٍّ من التاريخ ومفهوم الإنسانية بإهمال ولامبالاة. فالنظام العالمي الجديد يشير إلى اللحظة الراهنة وحسب، يتحدث عن المستقبل لا يتحدث قط عن الماضي، فهو نظام يدَّعى أنه لا ماضي له. وكما قال أحد دعاة النظام الدولي (في مصر): «المرحلة الحالية في النظام الدولي لا تتشكل من منظور أيديولوجي مسبق، لأنها تمثل تطوراً لم يتوقعه علماء السياسة الدولية، حتى إن القواعد الثابتة في التسابق الدولي - مثل الاستحواذ على عنصر التفوق أو المحافظة على ميزان القوى - قد تغيَّر مضمونها ومحتواها». و«المسرح الدولي يتغيَّر في أولويات اهتمامه، وفي القيم التي يطرحها، وفي أسلوب التعامل الدولي، وفي دور القواعد السياسية ووسائل الاتصال في اتخاذ القرارات». و«بالنسبة إلى الولايات المتحدة، تزامن ذلك مع انتخابها إدارة جديدة وقيادة جديدة تعبِّر عن الوعي الذي تبلور جماهيريًا، و[تحاول] بلورة ردود على التساؤلات الجديدة التي طرحت واقعيًا وفعليًا في مشكلات مستجدة على المسرح العالمي».

كل شيء جديد وطازج! تمامًا مثل صفحة لوك البيضاء (باللاتينية: تابيولا راسا tabula rasa)، وكأن البشر كائنات بلا ذاكرة، أقرب إلى الدمى المتحركة التي ليس لها عمق ولا ذاكرة، وكأننا كالحيوان الأعجم.. نبدأ دائمًا من نقطة الصفر في عالم بلا دنس وبلا خطيئة وبلا حياة. ولكن نهاية التاريخ مرتبطة دائمًا بنهاية الإنسان. واستبعاد الذاكرة التاريخية هو استبعاد لمفهوم الطبيعة البشرية تمامًا. ولذا، فإننا نجد حديثًا عن المصالح الاقتصادية وعن التوازنات الدقيقة، وكأن العالم آلة صماء أو ذرَّات تتحرك بشكل هندسي خال من الحياة والتدافع والجدل، وكما قال أحد دعاة النظام: فإن «موضوعات النظام الجديد اقتصادية في الأساس، فأمور مثل البطالة والتضخم وأسعار العملات وأسواق المال وحواجز وحوافز التجارة والاستثمار هي موضوعات اليوم. وإلى جوار الموضوعات الاقتصادية، توجد أيضًا طائفة أخرى

تزداد أهميتها كل يوم (مثل : التلوث الكوني ، وأمان البيئة ، وتنظيم الاتصالات ومكافحة المخدرات ، و[موضوع] اللاجئين) ، والأمراض العابرة للقوميات (مثل الإيدز)» . وماذا عن قيم هذا النظام؟ وماذا عن وعوده؟ . . يقول الكاتب نفسه الذي اقتبسنا كلماته : « . . وحتى الآن ، فإننا لا نعرف عنها الكثير [وهو يذكر هذا بشكل عابر وكأنه أمر ثانوي] . نعرف أن العالم لم يَعُد منقسمًا كما كان بين المثالين الاشتراكي والليبرالي وبينهما وبين من حاول البحث عن خيار [أي مثال] ثالث . وقد انعقد اللواء أخيراً لأخلاقية الديمقراطية الليبرالية ، بتأكيدها دور المؤسسات وحقوق الإنسان وسيادة القانون داخل الدول وفي النظام العالمي ككل» .

ويمكننا أن نصل إلى البُعد المعرفي لخطاب النظام العالمي الجديد حين يؤكد الكاتب نفسه أن الإنسان «لا ينزل في النهر نفسه مرتين» . ثم يتوجه كاتبنا إلى العرب معلقًا على هذا العالم المتحرك الخالي من المثاليات بقوله : «وعلى العرب أن يعلموا أنهم لا يعيشون أبدًا في العصر نفسه ، ولا يخضعون دومًا للثوابت نفسها . ولا يمكن أن يظلوا دون خلق الله جميعًا ينكرون ما يجري ويدور في عالمنا ، متجاهلين التاريخ والجغرافيا وما يحدث فيهما من تغيير» . . وهكذا أصبح النظام العالمي الجديد من سنن الحياة أو جزءًا من النظام الطبيعي !

وكما هي الحال دائمًا مع معظم ما يُنقل من أفكار ، فهي تُنقل إلينا وكأنها خليط من الأفكار ، ولا منظومة فكرية متكاملة تستند إلى رؤية معرفية واحدة لها أولويات فلسفية ومعرفية وأخلاقية . والواقع أن نَقْل الأفكار بهذه الطريقة الجزئية يطمس وجود مثل هذه المنظومة . ولذا ، فإننا نجد أن ناقلي الأفكار من المتفائلين على الدوام ، وهم على استعداد متجدد للبدء من نقطة الصفر ، فالأفكار ـ بالنسبة إليهم ـ ليست لها جذور معرفية ولا ذاكرة تاريخية ، وإنما هي تشبه الأشياء الملتفة حول نفسها .

وما سنحاول توضيحه في هذا الجزء هو البُعد المعرفي للنظام العالمي الجديد ، الذي سنُعرِّفه بشكل مبدئي باعتباره تعبيرًا حديثًا عن الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية في عصر السيولة الشاملة . فالرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية رؤية تدور في إطار المرجعية الواحدية المادية ، ترى أن مركز الكون كامن فيه ، وأنه يتكون

من مادة واحدة، ومن ثَمَّ، لا مجال للتجاوز أو لفاعلية المنظومات الأخلاقية. ويتجسد هذا المركز، في عنصر مادي واحد هو المركز ويصبح بقية العالم هو الهامش (أي أنها رؤية ثنائية صلبة).

وفي الرؤية الإمبريالية الغربية يصبح شعبٌ واحد الشعوب هو الأنا المقدَّسة التي ترى بقية البشر والطبيعة/ المادة باعتبارهما مادة محضًا، يمكن هزيمتها وتوظيفها وحوسلتها. وقد أعلن الإنسان الغربي أنه هو تلك الأنا المقدَّسة، وأن العالم قد انقسم ببساطة إلى الأنا والآخر، والقوي والضعيف، والغازي والمغزو، والمسلح والأعزل، والغرب وبقية العالم (بالإنجليزية: ذا وست آند ذا رست the west and the rest). ولكن الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية متمركزة حول مفهوم الطبيعة/ المادة، ولذا، فهي تؤدي إلى إنكار التاريخ وتعلن نهايته كظاهرة إنسانية وكرقعة مستقلة للنشاط الإنساني الحر، وإنكاره يعني إنكار الإنسان ككائن مستقل عن عالم الطبيعة. ويتضح هذا الاتجاه (إنكار التاريخ وإنكار الإنسان) في بعض أهم ما ظهر مؤخرًا من كتابات وتيارات في الغرب، وهي تعطينا مؤشرًا على المزاج الفكري العام في الغرب وعدائه العميق للإنسانية (الهيومانية)، وتوضِّح لنا الأبعاد المعرفية (الكلية النهائية) للنظام العالمي الجديد. وأهم هذه الأفكار هي: نهاية التاريخ، والصدام بين الحضارات، وما بعد الحداثة، وهي ما سنعرض لها الآن بشيء من التفصل.

١ ـ فوكوياما و«نهاية التاريخ»

يرى فرانسيس فوكوياما أن العالم بأسره وصل إلى ما يشبه الإجماع بشأن القبول بالديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم بعد أن ألحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة (أي أن ثنائية الأنا والآخر قد انتهت لحساب الأنا المنتصر، وتم سَحْق الآخر). وهذا يعود إلى أن الديمقراطية الليبرالية خالية من تلك التناقضات الأساسية الداخلية التي شابت الأشكال السابقة للحكم، أي أن المشكلات التي تظهر داخل الديمقراطيات الراسخة المعروفة ليست ناجمة عن عيب في النظام نفسه وإنما هي وليدة قصور في تطبيق المبدأين التوأم، الحرية والمساواة، اللذين قامت على أساسهما الديمقراطية.

ويرى فوكوياما أن كلاً من هيجل وماركس كانا يريان أن التاريخ سيصل إلى

نهايته حينما تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع الذي يشبع احتياجات البشر الأساسية. فهو عند هيجل الدولة الليبرالية، وعند ماركس المجتمع الشيوعي. ويستخدم فوكوياما نموذج العلوم الطبيعية (المادية) لتفسير التاريخ. فالعلوم الطبيعية الحديثة تمثل النشاط الاجتماعي المهم الوحيد الذي يُجمع الناس على أنه يتسم بالنمو والتراكم والغائية، ومن ثَمَّ يقرر فوكوياما أن منطق العلوم الطبيعية الحديثة يبدو وكأنه يفرض على العالم (الطبيعة والإنسان) تطوُّراً شاملاً يتجه صوب الرأسمالية والسوق الحرة (أي أن الرأسمالية العلمية، الممثل الجديد للمبدأ الطبيعي المادي الواحد، حلَّت محل الاشتراكية العلمية). وبذا، تحوَّل الإنسان في الشرق والغرب إلى الإنسان الاقتصادي (المادي). ولكن يبدو أن فوكوياما، بعد أن استخدم نموذج العلوم الطبيعية/ المادية بهذه السوقية والفجاجة، وبعد أن أكد أسبقية المادة على الإنسان بشكل مطلق ـ يحاول أن يراجع نفسه ويقرر أن يدخل عنصراً إنسانيًا غير مادي (وهذا نمط متكرر في كل الأيديولوجيات المادية العلمانية، فهي لا يمكنها أن تواجه وحشية ماديته، ومن هنا فإنها تُدخل عليه بعض المحسِّنات المعرفية). والعنصر الإنساني غير المادي الذي يُدخله فوكوياما هو سعي البشر إلى نيل الاعتراف بقَدْرهم، أو الاعتراف بقَدْر الأشخاص أو الأشياء أو المبادئ التي يعتقدون أن لها قدراً كبيراً (وهو ما يسمَّى «عزة النفس»). أما الديمقراطية الليبرالية فهي ستحقق كل ما يريده الإنسان على المستويين الاقتصادي (المادي) والإنساني (غير المادي). ولكن فوكوياما، مع هذا، يثير الشكوك في إمكان أن يؤدي التطور التاريخي العلمي إلى سعادة الإنسان، فالتأثير النهائي لهذا التطور على سعادة البشر أمر غامض. بل إن فوكوياما يورد، بقدر من الاستحسان، عبارة عن كوجيف (مفسر هيجل الذي يعتمد عليه فوكوياما): «. . ولذا، فإن اختفاء الإنسان بانتهاء التاريخ ليس كارثة كونية [طبيعية/ مادية]. فالعالم الطبيعي [المادي] سيبقى كما كان منذ البداية [وهذا هو الشيء الوحيد المهم في الفلسفة الطبيعية/ المادية]. ولا هو كارثة بيولوجية [البُعد النهائي الوحيد للفلسفة الطبيعية/ المادية]. فالإنسان سيبقى حيًا كالحيوانات منسجمًا مع الطبيعة/ المادة. أما ما سيختفي، فهو الإنسان بمعناه الشائع. . الذات في مقابل الموضوع [والإنسان بمعناه الشائع أمر لا يهتم به الماديون كثيراً!]».

إن إعلان فوكوياما نهاية التاريخ هو إعلان نهاية الإنسان وانتصار الطبيعة/ المادة، أي انتصار الموضوع (اللاإنساني) على الذات (الإنسانية). ومعناه تحوُّل العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدية المادية، التي لا تفرِّق بين الإنسان والأشياء والحيوان، وتحوُّل العالم إلى مادة استعمالية.

٢ ـ صموئيل هنتنجتون و«الصدام بين الحضارات»:

أشار بعض المحللين السياسيين إلى أن أطروحة هنتنجتون هي النقيض لأطروحة فوكوياما، فبينما يعلن الأول تصاعُد الصراع بين الحضارات، يعلن الثاني انتهاء الجدل والتدافع والتاريخ. والأمر هو بالفعل كذلك لو قنعنا بمستوى التحليل السياسي ونَقْل الأفكار. أما لو تعمقنا وحاولنا الوصول إلى المستوى المعرفي، فإننا سنجد أن الأمر مختلف تمامًا.

يبدأ هنتنجتون بتأكيد أن دور الدولة القومية كفاعل أساسي في الصراعات الدولية قد تراجَع (وإن لم يختف كليةً)، وظهر بدلاً من ذلك الصراع بين الحضارات والثوابت الحضارية، بسببَ دخول الحضارات غير الغربية كعناصر فاعلة في صياغة التاريخ، فهي لم تعد الشيء الوحيد المستهدف من الاستعمار الغربي، ولم يَعد الغرب القوة الوحيدة في صياغة التاريخ.

والحقيقة أن استخدام هنتنجتون كلمة «حضارة» يعادل تقريبًا استخدام كلمة «معرفي» عندنا. فلكل حضارة ـ حسب رؤية هنتنجتون ـ رؤية للكون تدور حول العلاقة بين الإنسان والإله وحوَّل العلاقة بين الإنسان والإنسان (الفرد والمجتمع ـ الجزء والكل)، وتُؤسَّس على هذه الرؤية للكون منظومات معرفية وأخلاقية تحدد تراتب المسئوليات والحقوق (المساواة والسلطة ـ الفرد والأسرة ـ المواطن والدولة ـ الصراع والاتساق). هذه الرؤية للكون أمر متجذر في البشر عبر قرون طويلة، ولا يمكن محو أثره في سنوات قليلة، وما يراه أهل حضارة معينة أمرًا أساسيًا قد يراه آخرون هامشيًا.

ويؤكد هنتنجتون أن أساس اختلاف الحضارات هو التاريخ واللغة والحضارة والتقاليد، ولكن أهم العناصر طُرًّا الدين (نلاحظ بشكل جانبي أن طريقة هنتنجتون في التصنيف ليست جيدة، فهو يورد عناصر متداخلة مثل التقاليد والتاريخ

باعتبارها عناصر مستقلة تمام الاستقلال، كما أنه يذكر العناصر بشكل رأسي وكأنها جميعًا متساوية، ولكن يجب أن نذكر أنه يعطي مركزية سببية للدين). ويعطي هنتنجتون انطباعًا بأن ثمة تنوعًا حضاريًا هائلاً في العالم (ومن هنا يأتي حديثه عن الحضارة الغربية الأرثوذكسية مقابل البروتستانتية والكاثوليكية، وعن الحضارة الكونفوشوسية والحضارة الإسلامية اللتين يرى أنهما يزاولان نوعًا من التعاون في اكتساب القوة والثروة). ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن التعددية واهية زائفة، إذ تطل الثنائية الصلبة القبيحة بوجهها، فالعالم ينقسم إلى قسمين اثنين: الغرب من ناحية وبقية العالم من ناحية أخرى، ولوجدنا أن العالم بأسره يتحرك نحو الغرب (تمامًا مثلما بشَّر فوكوياما). وسنكتشف أن كلمة «الحديث» تعني في واقع الأمر «الغرب»، فثمة ترادُف بين هاتين الكلمتين عند هنتنجتون (وهناك كلمات أخرى مثل «السوق الحرة» و«الديمقراطية» و«الفردية» تؤكد هذا الترادف).

يقول هنتنجتون «إن الحضارة الغربية حديثة وغربية»، أي أن التحديث هو التغريب، ومن ثَمَّ فإن «من يود أن يُحدِّث فليُغرِّب». وهو يقتبس باستحسان بالغ كلمات نايبول (الكاتب الجامايكي الحائز على جائزة نوبل والذي تخصَّص في تأليه الغرب وتجريح العالم الثالث وضمن ذلك وطنه الأم، الهند، كما تخصَّص في الهجوم على الإسلام): «إن الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية التي تناسب كل الناس». ومعنى ذلك أن الحضارة الغربية حالة طبيعية، صفة لصيقة بطبيعة الإنسان، ومن ينحرف عنها فهو إنسان شاذ غير طبيعي! وهكذا، فإن هناك ترادفًا بين «الغربي» و«الحديث» وبين «الطبيعة/ المادة».

وفي مقابلته مع رئيس جمهورية المكسيك، يكتشف هنتنجتون أن هذا الأخير يود أن يحوِّل بلده من بلد أمريكي لاتيني إلى بلد أمريكي شمالي (أي يحاول أن يجعلها تلحق بركب الحضارة الغربية والطبيعية!)، ويُعجَب هنتنجتون بعملية التطبيع هذه. ولكن رئيس الجمهورية يحذره قائلاً: «لا يمكن أن نقول ذلك علنًا»، فالخصوصية زخرفة يمكن الاستغناء عنها، والهوية إضافة لا ضرورة لها، ويمكن استخدامهما ذرًا للرماد في العيون التي لا تزال تتطلع إلى تحقيق الخصوصية والهوية، تمامًا مثلما فعل أوزال رئيس جمهورية تركيا حينما ذهب إلى الحج في مكة! ويلاحَظ أن أبطال هنتنجتون هم رجال مثل رئيس جمهورية المكسيك

وأوزال، ولكن البطل الحقيقي هو أتاتورك الذي قام بتحديث بلده وتغريبه انطلاقًا من إيمانه بضرورة التخلص من الهوية والخصوصية حتى يمكنه الوصول إلى الحالة الغربية الطبيعية/ المادية.

وإذا كان هناك ترادُف بين الحديث والغربي والطبيعي/ المادي، فلابد أن يمتد ذلك الترادف ليشمل العلماني، أي أن الغربي، هو الحديث هو الطبيعي/ المادي، هو العلماني. ويعلن هنتنجتون أن قيم الحضارة الغربية هي الديمقراطية والاقتصاد الحر وفصل الدين عن الدولة والليبرالية والدستورية وحقوق الإنسان. وفي الواقع، فإن ما يود هنتنجتون أن يقوله هو أن الأساس الديني الثابت للحضارة الغربية هو فصل الدين عن الدولة (وهو يُظهر هنا مرة أخرى محدودية قدرته على التصنيف الذكي والترتيب الدال، ولعله هو نفسَه يسوِّق أفكارًا وليس فكرًا واحدًا، ولكن ما يهمنا هنا هو أن النموذج الفكري كامن وواضح). ولذا، فليس من قبيل الصدفة أن يقتبس كلمات المستشرق الأمريكي اليهودي العنصري برنارد لويس حين يتحدث عن نشوب ثورة «ضد التراث اليهودي ـ المسيحي وضد حاضرنا العلماني وضد انتشارهما العالمي»، فالعنصر اليهودي ـ المسيحي ينتمي إلى الماضي (مجرد تراث)، أما الحاضر فهو العلمانية، أما الوعد فهو الانتشار، أي أن ثمة ترادُفًا بين الغربي والعلماني والإمبريالي التوسعي (يفترض فؤاد عجمي هذا الترادُف في مقاله الذي ردَّ به في مجلة الشئون الخارجية على هنتنجتون، فهو يتحدث عن عمليات العلمنة في الهند وتركيا باعتبارها عمليات تغريب وتحديث). والواقع أن مفهوم الدولة الممزقة أو المتمزقة (بالإنجليزية: تورن ستيت torn state) الذي يستخدمه هنتنجتون يفترض هذا الترادُف، فهي دولة ممزقة بين الحديث والغربي والعلماني من جهة، وبين تراثها وهويتها وقيمها من جهة أخرى.

ثمة ثنائية حادة واستقطاب متطرف في عالم هنتنجتون بين الأنا (الطبيعي/ المادي) الغربي الحديث العلماني من جهة، والآخر (الديني الحضاري) من جهة أخرى، وهي ثنائية لابد أن تزول (وهذا هو صراع الحضارات، أي صراع الحضارة الغربية الحديثة العلمانية ضد الحضارات الأخرى). وهي ثنائية كامنة أيضًا في عالم فوكوياما. وإذا كان فوكوياما قد تعجَّل، ووصل إلى القضاء على الآخر، وانتصار الذات، ونهاية التاريخ، والفردوس الأرضي.. فإن هنتنجتون أكثر

حكمـة وتعقلاً، فـهـو يرى أن الطريق إلى النهاية الفردوسيـة الطبيـعية ليس بهذه البساطة. وحتى يوضح وجهة نظره، يشير هنتنجتون إلى تلك الأيام الجميلة (ربما حتى الخمسينيات) حينما كان الغرب يهيمن على المؤسسات السياسية والأمنية الدولية والاقتصادية (مع اليابان)، ثم تغيَّر الأمر بعد ذلك إذ ظهرت لأول مرة بعد إعلان حقوق الإنسان (وهو إعلان علماني تمامًا يستند إلى فكرة القانون الطبيعي) دول لا تؤمن لا بالتراث المسيحي - اليهودي (أي تراث الحضارة الغربية) ولا بالقانون الطبيعي (التحديث على الطريقة الغربية والعلمانية). وقد زادت هذه الدول عددًا وأصبحت الآن في المقدمة. وهذه الدول لا تحثُّ الخطى نحو النهاية الموعودة (والاستسلام للآخر لإزالة الثنائية)، إذ إن بعضها بدأ (على حد قول جورج ويجيل الذي يقتبس هنتنجتون كلماته) يتراجع عن عمليات العلمنة والتغريب في العالم. وهو يعد هذا التراجع الحقيقة الاجتماعية الأساسية في الحياة في نهاية القرن العشرين. والدين (كما قال هنتنجتون) أساس الهوية والخصوصية الحضارية التي تتجاوز الحدود القومية وتوحد الحضارات، فالصراع ليس صراعًا بين حضارات (لكلٍّ قيمتُها وقيمُها)، وإنما صراع بين منظومة قيمية غربية علمانية تدور في إطار المرجعية المادية وتستند إلى فكرة القانون الطبيعي (المادي) بكل ما يتضمنه ذلك من إنهاء للتاريخ والإنسان والهُوية، وبين كل من يقاوم ذلك ولا يوافق عليه ويرى أن الإنسان ليس مجرد مادة (وهذه هي الصلة الحقيقية بين الإسلام والكنفوشوسية). ولكن هنتنجتون يعرف تمامًا أن ذلك صراع مؤقت، فثمة نقطة أساسية واحدة يتجه نحوها العالم، وقد وصلت إليها بعض البلاد بالفعل، هذه النقطة هي الحضارة الغربية الطبيعية/ المادية ومنظومتها القيمية. والاختلاف بين هنتنجتون وفوكوياما وفؤاد عجمي هو اختلاف حول سرعة الوصول إلى هناك وزوال الثنائية. فبينما يرى فوكوياما أننا «وصلنا»، فإن فؤاد عجمي يرى أننا بدأنا نستحث الخطى، أما هنتنجتون فهو أقل تفاؤلاً من كليهما، فهو يرى أن بعض شعوب الأرض لا تزال تقاوم، بل قد تتحالف مع بعضها ضد الفردوس الأرضي ونهاية التاريخ وحالة الطبيعة، الأمر الذي يتطلب اتخاذ بعض الإجراءات غير السارة مثل إسقاط الحكومات القومية ودك العواصم المقاومة واستباحة المدن والقرى العاصية!

٣ ـ ما بعد الحداثة :

ما بعد الحداثة هي الرؤية الفلسفية التي أحرزت مؤخراً شيوعًا لا نظير له في العالم الغربي، وهي رؤية تنطلق من عدة أطروحات فلسفية متداخلة ومصطلحات صاخبة رنانة (تتغيّر بمعدل مرة كل أسبوع تقريبًا!)، كلها تؤكد غياب المرجعيات وتآكُل الذات وفقدانها حدودها، وتآكل الموضوع وفقدانه حدوده، ومن ثَمَّ استحالة الوصول إلى فكرة الكل، سواء كانت فكرة الإله أو الأخلاق المطلقة أو الطبيعة البشرية (أساس الأنطولوجيا الغربية). ومن هنا، يتحدث أنصار ما بعد الحداثة عن إحلال القصص الصغيرة (أو الجزئية) محل القصة الكبيرة (أو الشاملة أو الكلية). أي أن الإنسان غير قادر على الوصول إلى رؤية تاريخية شاملة تضم كل البشر، وإنما هو قادر على خوض تجارب تاريخية جزئية يمكنه أن يقصها، دون أن ترقى على الإطلاق إلى مستوى تاريخ عام للبشر، فلا شرعية لها خارج نطاق تجربته. إن ما بعد الحداثة (شأنها في هذا شأن فوكوياما وهنتنجتون) إعلانٌ لنهاية التاريخ ونهاية الإنسان ككائن مركب اجتماعي قادر على الاختيار الأخلاقي الحر، ليحل محله إنسان ذو بُعد واحد يدور في إطار المرجعية الكامنة، أو دون أية مرجعيات أصلاً، يعيش منكفئًا إما على ذاته الطبيعية التي لا علاقة لها بما هو خارجها، فهي مرجعية نفسها، أو على كليات لاإنسانية مجردة لا علاقة لها بالإنسان كما نعرفه، وهو تمركُز حول الذات (الطبيعية) يؤدي إلى ذوبانها في الموضوع (أي الطبيعة/ المادة والتنويعات المختلفة عليها)، الأمر الذي يؤدي إلى اختفاء الذات وانتصار الموضوع (وهذا جوهر عمليات العلمنة)، أو إلى اختفاء الذات والموضوع معًا.

ولكن. . أيكون التاريخ قد انتهي فعلاً أم أنه على وَشْك الانتهاء؟ أم أنه لا يزال الإطار الأساسي الذي يتحرك داخله الإنسان؟ حسب تجربتنا، لا توجد ظاهرة إنسانية دون تاريخ، وضمن ذلك النظام العالمي الجديد نفسه، فتاريخه هو هويته، وهو ما يفصح عن أولوياته وعن منظومته القيمية. ولابد أن نبدأ هنا بتأكيد أن العالم لم يعرف نظمًا دولية أو عالمية إلا بعد الثورة الصناعية وظهور التشكيل الإمبريالي الغربي بشقيه الاستعماري الاستيطاني والاستعماري العسكري. فقبل ذلك التاريخ، كان من الممكن أن تنشأ إمبراطورية فى الصين وأخرى في الهند ثم تختفي

كلٌّ منهما دون أن تترك أثرًا يُذكَر في سكان أوربا، على سبيل المثال، إلا بشكل غير مباشر وغير محسوس لمن يقع عليه التأثير. وكانت أجزاء من الكرة الأرضية، مثل الأمريكتين واستراليا ونيوزلندا، غير معروفة للعالم القديم. ولذا، كانت تظهر في الأمريكتين إمبراطوريات على درجة كبيرة من التركيب، ولكنها مع هذا لا علاقة لها ببقية العالم. وكان يمكن أن يحدث اشتباك بين حضارتين أو أكثر (حروب الغرب مع الشرق الإسلامي المعروفة عندنا بحروب الفرنجة ـ الاجتياح التتري للعالم العربي ولشرق أوربا)، ولكنه كان يظل اشتباكًا ثنائيًا أو تلاقيًا غير عالمي. ولكن، وفي عصر النهضة الغربية، بدأ الإنسان الغربي يتسلل تدريجيًا إلى أرجاء المعمورة ويستولي عليها، وبدأ يؤسس جيوبًا استيطانية في بعض الأماكن. وقد استمرت هذه العملية إلى أن تحوَّل العالم بأسره إلى ساحة لنشاطه، خاضعة لهيمنته، تتبع قوانينه. ولذا، يمكن القول بقدر كبير من اليقين إن النظام العالمي الجديد يضرب بجذوره في التشكيل الإمبريالي الغَربي، وإن معالمه بدأت تتحدد مع منتصف القرن التاسع عشر حينما بدأ هذا التشكيل يعي ذاته كحركة مسرحها العالم بأسره، وحينما أدرك ضرورة أن يُقسَّم العالم وأن يتحوَّل إلى مادة استعمالية: مصدر للموارد الطبيعية ـ مصدر للطاقة العضلية الرخيصة ـ سوق تباع فيها السلع ـ حيز يمكن أن تُصدَّر إليه المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسكانية الخاصة بأوربا. هذا يعني أن النظام الإمبريالي العالمي نظام عالمي (بمعنى أن مسرحه العالم)، ولكنه نظام مغلق تم إغلاقه حتى يتسنى لصاحبه ومؤسسه أن يعظِّم استغلاله للعالم باعتباره مادة واحدة. وتظهر عالمية هذا النظام المنغلقة في المواجهة التي تمت مع محمد علي، أول من حاول تحديه حين حاول أن يُدخل مصر والعالم العربي إلى العصر الحديث حسب شروطه، مع الاحتفاظ بمنظومةَ معرفية وقيمية مستقلة. بل حاول أن يبعث العافية في أوصال رجل أوربا المريض ـ أو الرجل العثماني المسلم ـ الذي كانت أوربا تراقب مرضه باهتمام شديد حتى يمكنها تقطيع أوصاله واقتسامه ضمن ما اقتسمت في العالم. وبالفعل، ضُرب محمد علي بشراسة من قبل أعدائه وأصدقائه الغربيين، وتم تقطيع أوصال الدولة العثمانية، وتم اقتسام العالم مع الحرب العالمية الأولى. وبذلك تحقَّق النظام المغلق وأصبح واقعًا عالميًا في عصرنا الحديث.

ومنذ أن قام هذا النظام الدولي باقتسام العالم، بدأ يصول ويجول فيه باعتباره مادة استعمالية. وبدلاً من أن ينشر الاستنارة والعدل، انغمس فى عمليات إبادة منهجية رشيدة لم يعرفها تاريخ البشر من قبل (إبادة سكان الأمريكتين)، وفي عمليات ترانسفير (نَقْل السود من أفريقيا إلى الأمريكتين، ونَقْل العناصر البشرية غير المرغوب فيها ـ مثل المجرمين واليهود والفائض البشري والثوريين والفاسدين اجتماعيًا ـ إلى جيوب استيطانية). وقد خاض هذا النظام الدولي، في الصين، حرب الأفيون الأولى ثم حرب الأفيون الثانية حتى يحقق أرباحًا اقتصادية ضخمة. وقام بنهب ثروات الشعوب بشكل منظم لم يعرف له التاريخ مثيلاً. ومع ظهور حركات التحرر الوطني فى المستعمرات، ابتداءً من الأربعينيات، قام النظام الإمبريالي العالمي بضربها بعنف شديد، ثم حاول فى الخمسينيات الالتفاف حولها بأن منح المستعمرات استقلالاً اسميًا، وأسس نظمًا سياسية عميلة مستعدة لأن تعطيه امتيازات يفوق عائدها ما كان يحصل عليه من الاستعمار العسكري المباشر. إن تاريخ النظام العالمي هو تاريخ النظام الصناعي العسكري الإمبريالي الغربي، الذي حوَّل العالم إلى مصدر للطاقة الطبيعية والبشرية الرخيصة وسوق لبضائعه، ورغم تغيُّر الأشكال (الاستعمار الاستيطاني الإحلالي ـ الاستعمار الاستيطاني المبني على التفرقة اللونية - الكولونيالية ـ الإمبريالية ـ الاستعمار الجديد) فإنه نظام عالمي واحد، يحاول أن يفرض بالقوة حالة التفاوت بين الشعوب والأمم.

قام هذا النظام الإمبريالي العالمي بغرس كل أنواع الاستعمار فى عالمنا العربي (الاستعمار العسكري فى مصر والسودان وليبيا والمغرب وتونس والصومال والعراق وجيبوتي وسوريا ولبنان وإريتريا ـ الاستعمار الاستيطاني فى الجزائر ـ الاستعمار الاستيطاني الإحلالي فى فلسطين)، وقام بنهب هذه المنطقة إما مباشرة إبان فترة الاستعمار العسكري المباشر، أو من خلال التحكم فى أسعار المواد الخام (خصوصًا البترول)، وعن طريق بيع أسلحة ببلايين الدولارات لنظم يضمن هو بقاءها فى الحكم ويعلم جيداً أنها غير قادرة على استخدام هذا السلاح، كما أثبتت الخبرة التاريخية (التي يريدنا على أن ننساها!).

وتتضح هُوية هذا النظام العالمي الإمبريالي المغلق فى ظهور الفلسفات العنصرية والداروينية والنيتشوية التي تُقسِّم العالم بحدة إلى الأنا والآخر، وتجعل الذات

القومية المعيار الوحيد للحكم، وتجعل الغرب المركز، وتجعل الإنسان الأبيض صاحب المشروع الحضاري الوحيد الجدير بالاحترام والبقاء، ومن هنا يتم التركيز على مفهوم «عبء الرجل الأبيض» الشهير، فهو وحده القادر على اختيار الطريق الصحيح، أما الآخر فهو عاجز ضال. وفي هذا الإطار، ظهرت الفاشية والنازية ثم الصهيونية. وهي دعوة لحل مشكلات أوربا (المسألة اليهودية) عن طريق تصديرها إلى الشرق. فحينما كان هرتزل يتحدث عن إنشاء دولة يهودية يضمنها «القانون الدولى العام»، فإنه كان يعني "القانون الغربي الاستعماري" الذى يتحكم فى العالم ويقسمه حسب رؤيته ومشيئته. ثم صَدَر وعد بلفور في هذا الإطار، إذ أعطت بريطانيا لنفسها الحق في أن تمنح أرض فلسطين للفائض البشري اليهودي فى الغرب، وأن تنقل من فلسطين سكانها الأصليين (تمت الإشارة إليهم باعتبارهم العناصر «غير اليهودية»، أي «غير الغربية»، ومن ثَمَّ فهم يقعون خارج نطاق الحقوق والمسئوليات). ثم قام النظام الدولى من خلال عصبة الأمم بوضع فلسطين تحت الانتداب لضمان تنفيذ هذا المشروع الاستيطاني الإحلالي، ثم قام النظام الدولي مرة أخرى من خلال هيئة الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين ومَنْح الوجود الصهيوني شرعية مستمدة من شرعيته الدولية هذه. ثم استمر النظام الدولي، متمثلاً فى شقيه الرأسمالي والاشتراكي، بالاعتراف بالدولة الصهيونية ودعمها إما بشريًا (عن طريق نَقْل المادة البشرية من شرق أوربا) أو ماليًا وعسكريًا (عن طريق الدعم المالي والعسكري من غرب أوربا والولايات المتحدة)، وهو دعم ظل يتزايد فى حجمه ونوعه يومًا بعد يوم، حتى وصل إلى التحالف الاستراتيجي المعلن بين إسرائيل والولايات المتحدة، مؤكداً بذلك أن الغرب صاحب النظام الدولي هو المهيمن على العالم، وأن العالم هو المسرح، وأن الجنس البشري هو المادة التى يوظّفها لصالحه.

وهذه رؤية ثنائية حادة تنكر تاريخ الآخر وإنسانيته، ولا تقبله إلا كمادة استعمالية. وقد تكررت ممارسات النظام الإمبريالي الدولي القديم بأشكال تتراوح بين درجات مختلفة من الحدة والتبلور في أنحاء من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. وكان يمكن أن يستمر الاستعمار على شكله القديم، ولكن حدثت تطورات تاريخية عميقة لا تشكل لحظة إفاقة أخلاقية تاريخية (وكيف يمكن أن نتوقع هذا من حضارة

مؤسَّسة على أساس القانون الطبيعي والفلسفة النيتشوية والداروينية ؟!)، وإنما تشكل لحظة إدراك ذكية من جانب الغرب لموازين القوى. ونحن نلخص أسباب ظهور النظام العالمي الجديد فيما يلي:

١ ـ أدرك الغرب عُمْق أزمته العسكرية والثقافية والاقتصادية، وأحسَّ بالتفكك الداخلي وبعجزه عن فرض سياساته بالقوة.

٢ ـ أدرك الغرب استحالة المواجهة العسكرية والثقافية والاقتصادية مع دول العالم الثالث التي أصبحت جماهيرها أكثر وعيًا، ونُخَبها أكثر حركية وصقلاً وفهمًا لقواعد اللعبة الدولية.

٣ ـ أدرك الغرب أنه على الرغم من هذه الصحوة، فثمة عوامل تفكُّك بدأت تظهر في دول العالم الثالث، فقد ظهرت نخب محلية مُستوعَبة تمامًا في المنظومة القيمية والمعرفية والاستهلاكية الغربية يمكنه أن يتعاون معها ويجندها، وهي نُخَب يمكن أن تحقق له من خلال السلام والاستسلام ما أخفق في تحقيقه من خلال الغزو العسكري.

لكل هذا، أدرك الغرب إمكانية اللجوء إلى الإغواء والإغراء بدلاً من القمع، والاستفادة من التفكك لضرب التماسك بدلاً من الهجوم التدميري المباشر، وبهذا يحل إشكالية عجزه عن المواجهة، ويتخلى عن مركزيته الظاهرة وهيمنته المعلنة ليُحلَّ محلها هيمنة بنيوية تغطيها ديباجات العدل والسلام والديمقراطية التي يرددها البعض منا ببغائية مذهلة!

تناولنا، حتى الآن، رؤية النظام العالمي للتاريخ، وتاريخه، وأسباب تحوُّله، وآلياته الجديدة، وهي ـ في الجملة ـ رؤية تضمر عدم اكتراث بالإنسان. ويمكننا الآن أن نركز على هذا الجانب، أي رؤية النظام العالمي الجديد للإنسان. فالنظام العالمي الجديد، كما أسلفنا، امتداد للنظام العالمي القديم، ومن ثَمَّ فهو تعبير جديد عن الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية التي تذهب إلى أن العالم مادي، وأن الإنسان مادة لا يختلف عن بقية العالم، وأن هذه المادة مادة استعمالية بالدرجة الأولى، فالإنسان حيوان اقتصادي تمامًا. ولذا، فإن المصالح الاقتصادية (الحديثة، العلمانية، التي لا تتجاوز عالم المادة ولا تصل أبدًا إلى عالم التطلعات

والأشواق والإنسان المركب التاريخي)، هي المحرك الأول والأخير والمرجعية النهائية.

والمنظومة القيمية الغربية تسري على كل البشر، فالجميع مادة استعمالية. ومع هذا، فإن هناك ثنائية الأنا والآخر. ولذا، فإنه، داخل هذه المنظومة التي تدور في إطار المرجعية الواحدية المادية، يمكن القول بأن الإنسان الغربي مادة مُستعملة (بكسر الميم) أكثر منها مادة استعمالية، أما سكان آسيا وأفريقيا فهم العكس.. مادة استعمالية أولاً وأخيراً. ولذا، عبَّرت هذه الرؤية عن نفسها في النظام الدولي القديم على هيئة خطاب عنصري يؤكد التفاوت بين الأجناس كما يؤكد رسالة الرجل الأبيض. ولكن، نظراً للأسباب التي ذكرناها قريبًا، بدأت منظومة التفاوت في التراجع لتظهر بدلاً منها منظومة واحدية مادية تساوي بين الناس وتسوي بينهم، وأصبح كل البشر مادة متساوية (معرفيًا على الأقل)، وظهرت الاستهلاكية العالمية بديلاً عن الرأسمالية الرشيدة والاشتراكية العلمية.

وانطلاقًا من ثنائية الأنا والآخر العنصرية الصلبة، كان النظام الإمبريالى القديم يحاول أن يقف عمليات التحديث فى أى مكان فى العالم حتى يصبح العالم الغربي وحده متقدمًا، منتجًا ومستهلكًا، ويصبح العالم الثالث متخلفًا بدائيًا، مصدِّرًا للمواد الخام والعمالة الرخيصة، ومستهلكًا ضعيفًا لبعض بضائع أوربا. أما النظام الإمبريالي الجديد (في عصر الاستهلاكية العالمية)، فيرى أن من الضروري ترشيد العالم بأسره، وتحويله كله إلى حالة المصنع والسوبر ماركت، ولذا، فلابد أن تتقدم شعوب الأرض بقدر كاف لتصبح شبه منتجة وشبه مستهلكة. فالبدوي فى صحراء نجد، والهندي الأحمَر فيَّ براري أمريكا، والقروي فى صعيد مصر - يشكلون عائقًا أمام النظام الإمبريالي الجديد (الاستهلاكية العالمية)، فهم ليسوا فى حاجة إلى الهامبورجر أو السيارة أو الفيديو، ومن ثَمَّ لا يمكن تجويعهم أو حرمانهم أو الضغط عليهم، فهم يشكلون ثغرة فى نظام يشبه الآلة لا مكان فيه لثغرات، ويجب أن تكون أجزاؤه جزءاً من الكل الآلي. فمثل هؤلاء الفقراء مستقلون قادرون على الحفاظ على أبنيتهم الثقافية وقيمهم المطلقة، وعلى اتزانهم مع الذات ومع الطبيعة، وهذا أمر يهدد النظام العالمي! ولذا، لابد أن «يتقدَّم» الجميع، حتى يدخل الجميع النظام العالمي، ويتم هذا من خلال ترويج الأحلام الوردية عن الرخاء الاقتصادي

وتعظيم اللذة (أو الوعد باللذة)، والتصعيد المستمر للرغبات الاستهلاكية والجنسية. وهو تصعيد يتم من خلال البث التليفزيوني ووسائل إعلام الداخل والخارج. ولكن يجب أن يتم هذا «التقدُّم» تحت مظلة البنك الدولي وصندوق النقد، وداخل إطار النظام العالمي الجديد الذى تحكمه بنية التفاوت والمنظومة القيمية الاستهلاكية. ولذا، يجب ألا يُسمَح بإدخال التنمية المستقلة، فهى أيضًا تُحدث ثغرة فى النظام الدولي، إذ قد تقف توسُّعَ الشركات متعددة الجنسيات، وقد تعوق التنمية تحت مظلة البنك الدولي. أما التنمية فى إطار النظام العالمي الجديد، فإنها ستضمن أن تكون شعوب العالم الثالث نصف منتجة ونصف مستهلكة، حتى يستمر اعتمادها المذلُّ على الغرب. ولا شك في أن عمليات تصعيد التوقعات الاستهلاكية، وعملية «التسخين» (الاستهلاكية الجنسية) التي تتعرض لها شعوب العالم الثالث ـ ستجعل تحقيق أي تراكم رأسمالي مستحيلاً، وستبدد الطاقة الثورية أولاً بأول، وستخمد الرغبة في السمو وفي الجهاد.

والاستهلاكية العالمية، التي ستحوِّل العالم إلى سوق كبيرة، لا يسودها إلا قوانين العرض والطلب، وتعظيم المنفعة (المادية) واللذة (الحسية)، والتي ستؤدي إلى سيادة حالة المصنع في العالم بأسره ـ وجدت أن من صالحها أن تُفتَح الحدود، وأن تختفي القيم والمرجعيات تمامًا حتى يفقد الجميع أية خصوصية ويصبحوا آلة إنتاجية استهلاكية وقطع غيار فى الوقت نفسه، ومن هنا يكثر الحديث عن الديمقراطية بطريقة انتقائية، فهي أداة النظام الاستهلاكي العالمي الجديد في فَتح الحدود وإضعاف الدول القومية المركزية الصغيرة، حتى يتسنى له ترشيد البشر وإزالة أية عوائق إنسانية أو أخلاقية، وحتى تصبح كل الأمور نسبية، ويسود تساو معرفي كامل هو في واقع الأمر عملية تسوية، وتزول كل الثنائيات، فالأجسادً مادة، والعقول آليات، والعالم عقارات، والأوطان فنادق! وأما ما ينفع الإنسان الطبيعي فهو الانخراط الجنيني فى المنظومة الآلية، وحتى يصبح الجميع سواسية مثل أسنان المشط الأمريكي البلاستيك ويتخففوا من عبء الهوية والضمير والاختيارات الأخلاقية المركبة!

ولنلاحظ أن ما يتساقط هنا ليس خصوصية قومية بعينها وإنما مفهوم الخصوصية نفسه، وليس تاريخًا بعينه وإنما فكرة التاريخ نفسها، وليس هوية بعينها وإنما كل

الهويات، وليس منظومة قيمية بعينها وإنما فكرة القيمة نفسها، وليس نوعًا بشريًا بعينه وإنما فكرة الإنسان المطلق نفسها (الإنسان ككيان مركب لا يمكن رده إلى ما هو أدنى منه). لقد اختفت المرجعية، أية مرجعية، وظهر عالم لا خصوصيات فيه ولا مركز له. ومن هنا نرى أن ما بعد الحداثة هى فى واقع الأمر الإطار المعرفي الكامن للنظام العالمي الجديد، فهى رؤية تنكر المركز والمرجعية، وترفض أن تعطى التاريخ أيَّ معنى، والإنسان أية قيمة خاصة أو مركزية أو إطلاق، وتسقط كل الأيديولوجيات (عصر ما بعد الأيديولوجيات)، وتُنكر التاريخ (عصر نهاية التاريخ)، وتُنكر الإنسان (عصر ما بعد الإنسان). فالعالم حسب هذه الرؤية يفتقر إلى المركز، فكل الأمور مادية، وكل الأمور متساوية، وكل الأمور نسبية، فهو عالم في حالة سيولة كاملة (تمامًا مثل النصوصية حين يحيلك نص إلى نص قبله ونص بعده، فيختفي المعنى وتختفي الحدود والهوية والمسئولية).

وكما يقول فريدريك جيمسون، الناقد الأمريكي الماركسي، فإن روح ما بعد الحداثة تعبِّر عن روح رأسمالية عصر الشركات متعددة القوميات، حيث قام رأس المال (هذا الشيء المجرد الذي يمكن نَقْله) بإلغاء كل الخصوصيات، كما ألغى الذات المتماسكة التى يتحد فيها التاريخ والعمق والذاتية، وحلت القيمة التبادلية العامة محل القيمة الأصيلة للأشياء. ونحن نقبل تحليل جيمسون لفكر ما بعد الحداثة، وإن كنا نستبدل بكلمة «رأسمالية» كلمة «علمانية». والحديث عن القيمة التبادلية العامة التي تلغي الخصوصيات حديث فى واقع الأمر ليس عن رأس المال باعتباره شأنًا اقتصاديًا، وإنما عن رأس المال باعتباره آلية ذات بُعد معرفي (كلي ونهائي)، تؤدي إلى تفكيك وهدم كل ما هو فريد وخاص وعميق ومقدَّس ومحمل بالأسرار. ومن ثَمَّ، فهي آلية معادية للإنسان، لأنها معادية لكلٍّ من التاريخ والحضارة، إذ إن التاريخ والحضارة هما مصدر التفرُّد الإنساني. ورأس المال هنا آلية دفع الإنسان من عالم الحضارة والتاريخ المركب إلى عالم الطبيعة الواحدي البسيط، هو آلية سيادة القانون الطبيعى المادي الواحدي، فهو أهم آليات نزع القداسة عن الإنسان. وهو ليس الآلية الوحيدة، إذ توجد آليات أخرى أعتقد أن من أهمها (فى عصر مابعد الحداثة) الإباحية وصناعة اللذة المتمثلة فى هوليود وأفلامها.

ويمكننا الآن أن نعود مرة أخرى إلى موضوع إلغاء التاريخ وإلغاء الإنسان، الموضوعان الأساسيان في كتابات فوكوياما وهنتنجتون وكُتّاب ما بعد الحداثة والنظام العالمي الجديد. فمع وصول التاريخ إلى نهايته، ينتهي الصراع، وتختفي كل المنحنيات، وتنبسط كل النتوءات، ويظهر بشر ذوو بُعد واحد، وتختفي الذاتية والعمق والحضارة والإنسان، ونصل إلى عالم موت الإنسان بعد أن مات الإله. وهكذا، ورغم اختلاف المنطلقات، تتفق النتائج. والنظام العالمي الجديد، بهذا المعنى، نظام إلحادي بالمعنى المعرفى العميق، فهو نظام معاد للإنسان ومعاد للتاريخ، وهو عداء نابع من العداء الذي يستشعره ذوو الاتجاه الطّبيعي المادي نحوّ كل الظواهر المركبة بكل ما تحوي من قداسة أو أسرار، وهو أيضًا نابع من رغبتهم العارمة في تسوية الإنسان بما حوله، حتى يذوب في الطبيعة/ المادة، ويختفي ككيان مركب مستقل.

ومحاولة التسوية هذه تفسر اتسام خطاب النظام العالمي الجديد بالاعتدال الشديد، والثورية أحيانًا حين يرفض مركزية الغرب وينادي بالمساواة. ولكن المساواة في هذا السياق هي في واقع الأمر تسوية (وليست تساويًا) ورفض لكل الخصوصيات والمركزيات والمطلقات، على أن يصبح الجميع (وضمن ذلك الغرب) مادة استعمالية (وعلى كلٍّ. الغرب هو حالة الطبيعة/ المادة). ولذا، يحلو لي أن أقارن النظام العالمي الجديد بالآلة الضخمة التي تدور بكفاءة فتَهْرُس الجميع، وضمن ذلك أصحابها، بالرغم من أنهم يستفيدون منها ويوظفون العالم من خلالها لصالحهم (فهى تشبه فرانكنشتاين من بعض الوجوه).

وعلى هذا، لابد من تأكيد أن الغرب يظل واثقًا من أنه الممثل الحقيقي لحالة الطبيعة، وأن طريقه (الغربيّ ـ الحديث ـ العلمانيّ) هو الطريق الصحيح، بل الوحيد. أي أنه بعد أن يؤكد غياب المرجعيات بشكل علني، يتحرك في إطار مرجعيته المادية التي تمنحه مركزية في العالم. ولذا، فهو سيقوم بفك مدافع الآخرين (كما فعل مع محمد علي) وينصب مدافعه هو. فالمدفع هو مركز العالم الذي لا مركز له، والركيزة في عالم لا ركائز له، ورمز القوة التي تمنح الكلمات دلالتها، وذاكرة من لا تاريخ له ولا ذاكرة، والقيمة العظمى في عالم خال من القيم، وهو المدفع الذي يحمله إنسان أوربا الطبيعي والاقتصادي (المادي)، إنسان

داروين وهوبز ونيتشه. مدفع ضخم لا ريب فيه، ولكنه مع هذا يظل مختبئًا وراء آليات الإغواء وخطاب السيولة والنسبية والتعددية. وبهذا المعنى، يمكن القول بأن النظام العالمي الجديد هو إمبريالية عصر ما بعد الحداثة، إذ يجد الإنسان نفسه في عالم بلا تاريخ تتفكّك فيه علاقة الدال بالمدلول، وينزلق فيه الإنسان من الخصوصية الإنسانية والتاريخية إلى عالم الطبيعة/ المادة تحيط به إمبريالية شرسة لا تسمي نفسها «إمبريالية».. وإنما «النظام العالمي الجديد»!

العلاقة بين إسرائيل والعالم العربي والنظام العالمي الجديد

عرّفنا النظام العالمي الجديد بأنه إعادة إنتاج الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية في أواخر القرن العشرين، ومن ثَمَّ فهو ينطلق من مرجعية واحدية مادية ترى العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) باعتباره مادة استعمالية تؤدي إلى ثنائية الأنا والآخر ـ والمستعمل والمستعمَل ـ، التي دفعت الإنسان الغربي إلى غزو العالم والهيمنة عليه واستهلاكه. ومع تراجُع الهيمنة والمركزية الغربية وظهور عوامل التماسك والمقاومة في العالم الثالث (حركات تحرر داخلي) وعوامل التفكُّك والتآكُل داخله (تدويل النُّخَب السياسية والثقافية الحاكمة ـ فسادها وإفسادها ـ تصاعُد التطلعات الاستهلاكية ـ تآكُل الدولة القومية ـ تدويل السوق والشركات متعددة الجنسيات ـ تراجُع الإحساس بالخصوصية... إلخ) ـ وجد الغرب فرصة سانحة لأن يحل إشكالية عجزه عن المواجهة والهيمنة الصريحة عن طريق اللجوء إلى الإغواء بدلاً من القمع، والتفكيك بدلاً من التدمير، وإلى أن يؤكد الأنا على حساب الآخر بآليات جديدة خفية، من أهمها استخدام النخب السياسية والثقافية المحلية كآليات للقمع والإرهاب. وفي سبيل ذلك طرح النظام العالمي الجديد مجموعة من الديباجات الرائعة التي يكمن وراءها نموذج مادي واحدي ينكر التاريخ والإنسان ويؤدي إلى نهايتهما معًا.

وقد عبَّر شمعون بيريز عن تطبيق رؤية النظام العالمي الجديد على الشرق الأوسط في مقال له كتبه في الجيروساليم بوست حينما كان في صفوف المعارضة، كما أدلى بتصريحات مماثلة بشأن هذه الرؤية بعد أن أصبح وزيراً

للخارجية، وقد لخص بيريز رؤيته للنظام العالمي الجديد بقوله: «عندما أشترى سلعة يابانية أنتخب اليابان». العالم هنا عالم رشيد تمامًا، سوق ومصنع لا يتحكم فيهما الحب والكره (أو أية قيم إنسانية أو أخلاقية)، وإنما آليات السوق التى لا تَمتُّ إلى الحب أو الكره بصلة، «فأسواق اليوم» على حد قول هذا المخلوق الاقتصادي المسمَّى بيريز «تُولِّد السياسة وتدافع عنها. وقوة السوق هذه الأيام محسوسة بشكل أكبر من قوة الدولة». وهكذا، تم ربط الدولة الديمقراطية بآليات السوق، أي تمت العودة إلى عالم المنافسة الحرة فى كل المجالات، ولنتغاضَ عن التاريخ (دائمًا يشكل سقوط الإنسان سقوطًا للتاريخ، وسقوط كليهما يرتبط تمامًا بنزع القداسة عن الكون وباختراق الأسرار): «لا ينبغي أن يقف ماضي العلاقات العربية الإسرائيلية عقبة فى وجه الفرص المتاحة أمامها الآن، بل ينبغي تركيز الاهتمام كله على المستقبل [والسوق]». بل يعيد بيريز تعريف الإنسان اليهودي ليصبح الإنسانَ الاقتصادي، إذ يقول: «إن الشعب اليهودي لم يكن هدفه فى أى يوم السيطرة. . . إنه فقط يريد أن يشتري ويبيع، وأن يستهلك وينتج، فعظمة إسرائيل تكمن فى عظمة أسواقها»!.

وقضايا الشرق الأوسط ـ بالنسبة له ـ هى قضايا المياه والسياحة ورأس المال، وستعم المنفعة وتزداد اللذة من خلال تحالف بين البترول السعودي والمياه التركية والسوق المصرية والخبرة الإسرائيلية، ولا داعي ـ بطبيعة الحال ـ للحديث عن الماضي أو عن القيم، إذ يجب التركيز على (الآن) و(هُنا). ولذا، يتحدث بيريز، شأنه شأن فوكوياما، عن نهاية التاريخ: «العصر الذهبي لشعوب الشرق الأوسط عصر لم ير له التاريخ مثيلاً، عصر مناسب للعهد الجديد»، وهكذا يلتقى بيريز بكلٍّ من فوكوياما ومفكري ما بعد الحداثة داخل السوبر ماركت وداخل ورش المصانع، هذا الفضاء المادي الذي لا يعرف الزمان أو التاريخ أو الإنسان أو الإله!

هذا هو الإطار المعرفي العام لحركة النظام العالمي الجديد في الشرق الأوسط: إنسان اقتصادي مادي لا ذاكرة له ـ ينسى التاريخ والهُوية ـ مَرِن ـ قادر على التفاهم مع الجميع حسبما تمليه عليه الحسابات الاقتصادية الرشيدة. والمطلوب، إذن، هو شرق عربي مَرِنٌ إجرائي، قادر على الدخول في علاقة طبيعية مع إسرائيل وعلاقة حميمة مع الغَرب، وكذلك إسرائيلُ مرنةٌ قادرة على خدمة مصالح الغرب دون

المجاهرة بذلك، وقادرة على تنفيذ المخطط لا من خلال المواجهة العسكرية وإنما من خلال عمليات التفكيك والإغواء.

١ ـ الشرق العربي:

يجب أن يكون الشرق العربي مشتتًا مبعثرًا، لا يتمتع بدرجة تماسك عالية، ولا توجُّه حضاري واضح. . شرقًا عربيًا لا يتحكم في ثرواته. ويرى المفكر العربي الإسلامي الأستاذ منير شفيق أن ما يحدث للعراق منذ أكثر من عشر سنوات ليس حالة استثنائية، وإنما هو نموذج لرؤية النظام العالمي الجديد لوطننا العربي وللعالم الإسلامي. فهذا النظام يقوم بتجريد العراق من سلاحه وقدراته العسكرية والعلمية، ويضعف دولته القومية المركزية (ويقوى الأطراف)، حتى يظل العراق موحدًا ولكن ضعيفًا، فالمطلوب عراق واحد متآكل داخليًا، يشل بعضه بعضًا، ولا يستطيع أن يستعيد عافيته لعشرات السنين القادمة حتى لو تغيَّر النظام العراقي الراهن. ويرى منير شفيق أن هذا جزء مما أسماه «سايكس بيكو الثانية»، أي تجزئة داخل كل جزء من الأجزاء حتى تصبح عملية الإجهاض نابعة من الداخل، ولذا، فهو يقول فى جملة دالة جدًا: «إن من يربط ما يحدث للعراق بما حدث للكويت يخطئ خطأً فادحًا». فلو ثبت أن إحدى الدول العربية بدأت تنهض وتقف على قدميها، وتحقق استقلالها، وتنمي نفسها خارج نطاق النظام العالمي الجديد ـ فلابد أن يكون مصيرها مصير العراق، حتى لو لم تهاجم الكويت. فالعراق هنا نموذج، ولم يكن اجتياح الكويت إلا التُّكَئَة.

إن الوطن العربي يجب أن يصبح «المنطقة» (كما يشار إليه فى الكتابات الصهيونية والغربية). . رقعةً بلا تاريخ ولا ذاكرة ولا هُوية ولا مصالح مستقلة. ويجب أن تكرَّس سياسة المصلحة الضيقة الخاصة لكل دولة، وكذلك أمنها واستقرارها وتنميتها، ونسيان شيء اسمه المصلحة العربية العليا أو الإسلامية العليا أو الأمن العربي والإسلامي والسوق العربية المشتركة!

ولابد من تقسيم المنطقة على أساس طوائف وأجناس وأصول قومية ومذاهب، أي إعادة صياغة المنطقة باعتبارها فسيفساء من أقليات إثنية ودينية، يستمر بينها قدر من الصراع المعقول الذى يمكن التحكم فيه من قبل النظام العالمي الجديد ـ الذى لا

يقبل بالفوضى الشاملة، إذ لابد أن يستمر البيع والشراء والإنتاج والاستهلاك !ـ.
وثمة كتاب يتداوله أعضاء النخبة العسكرية في الولايات المتحدة يسمَّى تحوُّل الحرب كتبه المؤرخ العسكري الإسرائيلي فان كريفيلد (الجامعة العبرية). والموضوع الأساسي في الكتاب هو أن النقطة المرجعية لفهم الحروب في المستقبل هي حرب الثلاثين عامًا في القرن السابع عشر في أوربا، وحرب المائة عام قبلها، وهي حروب لم تتم بين دول قومية مستقلة، وإنما بين ملوك ونبلاء إقطاعيين، وهو هنا يطالب بمفهوم للحرب يسبق توقيع معاهدة وستفاليا (١٦٤٩) التي أنهت حرب الثلاثين عامًا. ويرى فان كريفيلد أن مفهوم كلاوزفيتز للحرب لم يعد صالحًا كإطار نتحرك من خلاله، فهو مفهوم نابع من الصراع بين الدول القومية ذات السيادة، ويستند إلى مبدأ أن الحرب استمرار للسياسة بطرق أخرى. ويذهب فان كريفيلد إلى أن عصر الحروب الكبيرة بين الدول قد انتهى، فالحروب المقبلة ستكون «داخل» الدول وليس «بينها»، ولن تكون الحروب بين جيوش نظامية بالمعنى المعروف لدينا، وإنما بين مجموعات مختلفة من الجماعات المسلحة. ومن ثَمَّ، فإن الفارق بين الجندي المنظم والجندي المرتزق وعضو المافيا أو الميليشيا سيختفي، إذ ستظهر مجموعات عسكرية مختلفة تمثل القبائل والجماعات الإثنية والانتماءات الدينية والمصالح الاقتصادية (الشرعية أو الإجرامية). أي أن الحروب في المستقبل ستكون مثل الحروب في العصور الوسطى في المجتمعات البدائية. ولعل ما يعبِّر عنه فان كريفيلد ليس نبوءة بقدر ما هو أمنية، ولعل ما حدث في لبنان محاولة لتنفيذ هذه النبوءة/ المخطط. والعراق أيضًا نموذج جيد في هذا السياق، فقد قُسِّم ولم يُقسَّم في آن واحد، فهناك أكراد فى الشمال تُغير عليهم القوات التركية وتدعمهم قوى التحالف ويضربون بعضهم بعضًا، وهناك شيعة فى الجنوب يثورون وينتفضون ليُخلُّوا بالنظام، ولكن لا يُسمَح لهم لا بالانتصار ولا بالانهزام، وإنما يُسمَح بالاستمرار فى استنزاف الدولة المركزية وفى استنزاف أنفسهم (وهذا درس لكل أقليات المنطقة، فهى الأخرى ستتحول إلى مادة استعمالية نافعة للنظام العالمي الجديد).

هذا بشأن الدول التي لعبت دائمًا دور القيادة فى المنطقة، أما بالنسبة للدول البترولية فإن المخطط الأمريكي الغربي، فى رأى الأستاذ منير شفيق، لن يسمح مرة أخرى بتراكم تلك الثروة النفطية فى الخليج، وسيسعى بكل الوسائل إلى تقليصها

إلى أقصى حد، وسيعمل على التحكم فيها من حيث منح المساعدات الخارجية والتحكم في الإنتاج والأسعار والاستثمار بالمشاريع الداخلية والخارجية وغير ذلك. ولا يمكن أن يُفهَم ما جرى فى إعادة بناء الكويت، وما فُرض من إتاوات لدفع تكاليف الحرب، وما جرى من نهب وتدمير لبنك الاعتماد التابع للإمارات ـ إلا ضمن هذا السياق. ولعل من أهداف الهجوم الذى يُشنّ على ليبيا الآن السيطرة على سياسة النفط الليبية والثروة الليبية حتى تكتمل حلقات السيطرة على النفط العربي، ومن ثَمَّ الإسلامي».

وإذا كان لابد من إعادة صياغة النخبة، فإن هذه العملية ستأخذ شكل الترغيب والترهيب. أما الترغيب، فيأخذ شكل دعم ورشاوى ومراكز بحوث وصفقات وبرامج ثقافية تزيد معدلات الأمركة والعلمنة فى المجتمع. أما الترهيب، فتخويف الجميع من خطر الإرهاب الإسلامي. وقد نجح النظام العالمي الجديد فى هذا المجال، فكثير من المثقفين القوميين والاشتراكيين العلمانيين، ممن وجدوا أنفسهم بلا أرضية ولا قضية، بعد حرب الخليج وبعد تراجُع المنظومة القومية وبعد سقوط الاتحاد السوفيتى وتساقط المنظومة الاشتراكية، يبحثون عن مبرر وجيه وموضوعي للتوجه صوب السفارة الأمريكية. وقد وجدوه أخيراً في الادعاء بالخوف على الداخل الديمقراطى من الداخل الإرهابي، ومن ثَمَّ فليستعينوا بالخارج الدولي، هذا الذي ساند كل الدول الإرهابية عبر تاريخه، ولا يزال يساند طواغيت الأرض الذين ينهبون شعوبهم أثناء عمليات النهب ويحميهم بعدها، هذا الخارج تحوَّل فجأة إلى نصير الديمقراطية والمُدافع عن العدالة. وبدأت تظهر بينهم آلهة محلية مثل «حورس» كجزء من الماضي المتْحَفي (نسبة إلى متْحف)، لتحل محل الماضي العربي الإسلامي الحي، وحتَى تتصارع الآلهة المَحليَة الوثنية (هذا، إذا تم بعث آشور، واللات والعزى!)، كما كان الحال فى الشرق الأوسط القديم قبل الفتح الإسلامي، وهذه هى تمامًا الرؤية الصهيونية للمنطقة.

وكما أسلفنا، لا يمانع الاستعمار (في عصر النظام الدولي الجديد) أن تتم تنمية بقية العالم، وخصوصًا أنه يريد تصدير سلعه الترفيهية وأسلحته والإلكترونيات ورأس المال، ومعلوم أن الدول المتخلفة غير قادرة على الاستهلاك وليست في حاجة إلى مثل هذه السلع. ولذا، لابد أن تتقدَّم هذه الدول وتحرز بعض التنمية،

ولابد من تصعيد التوقعات، ولكن يجب الابتعاد عن التنمية المستقلة، فالتنمية المستقلة تعني التماسك وليس التفكيك. والهدف من التنمية الشرق أوسطية تمزيق أوصال المنطقة، والقضاء على حلم الوحدة العربية، ولذا، فإن التنمية يجب أن تتم داخل الأطر التي يُقال لها عالمية، وتحت إشراف المؤسسات التي يُقال لها دولية. كما أن الإنسان الشرق أوسطي يجب أن يفرَّغ من الداخل حتى لا يتحول إلى قوة اقتصادية قومية مقاومة. ومن هذا كله يمكننا القول في كلمة واحدة: إن السوق الشرق أوسطية ترجمة للنشاط الاقتصادي للنظام العالمي الجديد.

والواقع أن المدخل لأية حركة مقاومة هو تأكيد أن الربح الاقتصادي ليس القيمة النهائية في حياة الإنسان، وأنه إذا كان الربح المادي هو بالفعل القضية الأساسية فإن كل شيء يصبح خاضعًا للتفاوض وللإبقاء والإلغاء، وضمن ذلك الخصوصية القومية والمنظومة القيمية والامتداد التاريخي، بل أرض الوطن. فإن كان في الحفاظ عليها تعظيم للمنفعة الاقتصادية (المادية)، فإنه (إذن) يمكن تطويرها وتمجيدها والتغني بها، أما إذا شكلت عائقًا في طريق «التنمية»، فلابد من التخلص منها بلا هوادة.

والسوق الشرق أوسطية تَصدُر عن الإيمان بأن العالم كله مادة، وأنه لا شيء له قيمة، وأن كل شيء له ثمن. وهي تعبير عن محاولة فرض صورة الإنسان الطبيعي الاقتصادي على المنطقة، لتحل محل صورة العربي والمسلم المتمسك بمصلحته في إطار التمسك بهويته. وهي سوق تَعد الجميع بكل شيء، تَعد النخبة بالراحة من الهوية وبالرخاء والانفتاح و«الفرفشَة»، بحيث يصبح الجمَيع قطعة من أوربا أو سنغافورة - الحلم الخديو القديم بعد إجراء تعديلات طفيفة!-. والسوق الشرق أوسطية هي أولاً وأخيراً سوق، والسوق هي المكان الذي يتحوَّل فيه الإنسان إلى إنسان اقتصادي وحسب، يفهم مصلحته الاقتصادية والتقدم الاقتصادي ولا يكترث بشيء آخر. وإن كان هناك أي سوء فَهم، فقد وُصفت هذه السوق بأنها «شرق أوسطية»، أي أنها ليست عربية أو إسلامية، وإنما تنتمي إلى مكان دون زمان أو تاريخ (فقد انتهى التاريخ عام صدور كتاب فوكوياما!)، وهذا المكان هو الشرق الأوسط، وهو مفهوم جغرافي غير محدَّد، يضم قبرص وفلسطين وإيران وتركيا.. وأحيانًا اليونان! والعلاقة بين دوله علاقة تعاقدية، فقد تتفق قبرص مع مصر

وإسرائيل، أو إسرائيل مع فلسطين والأردن، أو تركيا مع لبنان مع فلسطين، وهكذا. المهم أن الاتفاق هنا بين بلاد تنتمي إلى «منطقة»، لا إلى تشكيل حضاري مشترك أو تاريخ مشترك أو منظومة قيمية مشتركة. ومن هنا يتصاعد التبشير بسنغافورة باعتبارها أرض الميعاد الجديدة، فهي بلد صغيرة جدًا بلا تاريخ ولا ذاكرة ولا هوية محددة، تسيطر عليها رءوس الأموال الغربية، وليس لها مشروع حضاري واضح ـ ولا حتى كامن! ـ فهي حيز للبيع والشراء وحسب. وقد لخص أحد المختصين الموقف بقوله: «كل الدول تود أن تكون سنغافورة!». وإذا كان داخل كلٍّ منا مجاهد مستعد للدفاع عن شرفه وشرف أمته وقيمه (الإنسان الرباني)، فهناك أيضًا داخل كلٍّ منا بقال على استعداد لأن يبيع ويشتري كل شيء، وضمن ذلك الوطن، نظير عمولة مجزية وسعر معقول (الإنسان الطبيعي/ المادي). ولعل الموز الإسرائيلي رمز جيد ومتبلور لعملية التفكيك الجديدة، فهو يتوجه مباشرة إلى الجهاز الهضمي ليُسقط الذاكرة والتاريخ والهوية والذات والموضوع والحق والحقيقة، ويعلن نديَّة الإنسان والمادة، والقومية العربية والصهيونية، فننزلق جميعًا إلى عالم خال من القيم والهوية.. عالم السوق الشرق أوسطية وسنغافورة، عالم بلا مركز ولا قيم، تتساوى فيه الأمور جميعًا، ولا تبقى في النهاية إلا المصالح الاقتصادية المباشرة والتوجه نحو اللذة (والمدفع الصهيوني الداروينى الكامن أيضًا!).

٢ ـ الدولة الصهيونية:

وماذا عن إسرائيل؟ يقول منير شفيق: «لو تخيلنا أن ما يحدث الآن على مسرح الشرق الأوسط مسرحية، فإن مصر أحد الأبطال الأساسيين، ومعها كلٌّ من تركيا وإسرائيل. ولكن المشكلة هى كيفية إدخال إسرائيل فى هذا الإطار وجعلها جزءًا من الشرق الأوسط». لابد أن تتغير هويتها هى الأخرى لتتحول من قاعدة للنظام العالمي (الإمبريالى) القديم إلى النظام العالمي (الإمبريالي أيضًا) الجديد. وهذا يتطلب ضمان تفوقها الكاسح عسكريًا على كل دول المنطقة، «على أن يظل هذا الدور قوة كامنة واحتياطية، تُستخدَم إذا مادعت الحاجة إلى قوة مُستنفَرة على الحدود جاهزة للتدخل فى كل لحظة، كما كان الحال فى المرحلة السابقة».. وهذا مايتم إنجازه من خلال ضرب العراق على سبيل المثال.

ويستطرد منير شفيق قائلاً: «إلى جانب هذا الدور، يجب أن يتعاظم دور إسرائيل السياسي والدبلوماسي والاقتصادي، وأن يتم العمل داخل الوضع العربي برُمَّته بهدف المشاركة فى التفتيت والتجزئة، وفى اقتسام الثروات المائية والأسواق والمشاريع». ومن هذا المنظور، فإن العدو الأول للنظام العالمي ليس القومية العربية (الآخذة فى التراجع، خصوصًا بعد سقوط الدول الاشتراكية وبعد حرب الخليج)، وإنما كل من يقف ضد الاستهلاكية العالمية، أى الإسلام كأيديولوجيا إنسانية عالمية ومنظومة قيمية. فمن المنظور الإسلامي، نحن لم نأت إلى هذا العالم كي نبيع أو نشتري وإنما لنأمر بالمعروف وننهي عن المنكر، وقيم الأمانة والكرامة لها ثقَلٌ في عقل الإنسان المسلم، فهي رؤية لا تسمح للإنسان بأن يرد نفسه إلى النشَاطين الأساسيين: أي النشاط الاقتصادي والنشاط الجنسي، وبالتالي، لا تسمح له أن يردهما كليهما إلى الطبيعة/ المادة. فالإنسان المسلم ليس الإنسانَ الطبيعي (ذا البُعد الواحد)، وإنما الإنسان المركب الذي استخلفه الله في الطبيعة كي يعمرها ويسخرها لنفسه وللأجيال القادمة بإذنه تعالى. وفي مواجهة هذه الأيديولوجية الإيمانية، تستعيد إسرائيل دورها التاريخى الذى كادت تفقده، وبدلاً من أن تكون مجرد قاعدة للاستعمار الغربي الرأسمالي، فإنها تصبح ممثلة للحضارة الغربية (الحديثة العلمانية) بشقيها الرأسمالي الحالي والاشتراكي السابق.. حائطًا ضخمًا يمثل الغرب في الشرق ويقف ضد الهمجية الشرقية ـ على حد قول هرتزل. فهناك الآن الجمهوريات السوفييتية الإسلامية السابقة التي أصبحت لها دينامية مستقلة نوعًا ما و«تتهددها» الأصولية الإسلامية، وهناك كذلك بعض النظم العربية التي ترى أن هذه الأصولية الإسلامية عدوها الأساسي.

وحتى يتسنى لإسرائيل أن تلعب دورها الجديد، فإن عليها أن تصبح مرنة ومدنية! ولذا، فإن من الممكن جدًا أن يضغط النظام العالمي الجديد على إسرائيل لتقدم بعض «التنازلات» على المستوى السياسي، وعلى مستوى تسوية القضية الفلسطينية، وعلى مستوى الديباجات. فقد تُنصح بالتخلي قليلاً عن لونها اليهودي الفاقع وسياستها الشوفينية الواضحة. والصهيونية، على كلٍّ، أيديولوجيا تابعة، تبنت دائمًا أحدث الديباجات الغربية. ولذا، فإن صهيونية عصر ما بعد الحداثة، حيث لا ترتبط الدوالُّ بالمدلولات، تصبح صهيونية عنصرية ولكنها تتسم

بالمرونة، وتوسعية لكنها تتسم بسعة الأفق، واستبعادية لكنها مستعدة للدخول في حوار، وهي صهيونية قادرة على تَفهُّم مطالب الفلسطينيين «المشروعة» من منظور صهيوني غربي (مثل الحاجة إلى فرق مطافئ وفرق فنون شعبية مثلاً). وبذلك تصبح إسرائيل دولة لادينيةً، مرنة واقعية، يمكنها أن تلعب دوراً فعالاً فى المنطقة، ويمكنها أن تدخل فى تحالفات مع النخب الحاكمة العربية ـ التي يدَّعي بعضها العروبة، ويدَّعي البعض الآخر منها الإسلام ـ دون أن تُسبِّب حرجًا لهم. كما أن مرونتها، وما قد تقدمه من تنازلات حقيقية أو شكلية، سيعطي مصداقية للنخب الحاكمة ولكل من يتحدث عن الشرعية الدولية وعن النظام العالمي الجديد كآلية لنشر السلام والعدل فى ربوع الأرض. وأخيراً.. ستُمكِّنها مرونتها وتفكُّكها من أن تلعب دوراً في عملية تحويل العالم العربي إلى سنغافورة، وإن كان الاحتمال الأكبر أن القطار المسرع المتجه إلى سنغافورة سيتوقف في الفلبين، أو ربما في شرق أوربا، حيث سقطت الأطر القومية والعقدية فتحوَّل الإنسان إلى ما يشبه البروتين الحيواني، وأصبح قادراً على بيع كل شيء، والتفاوض بشأن أي شيء!

فى هذا الإطار، سيمكن «حل القضية الفلسطينية»، فالجميع سيصبح معتدلاً، متقبلاً للمنظومة القيمية المعرفية نفسها، يعرف الهدف من الوجود فى الكون وحدود الحركة والتنمية. ولذا، لابد من التركيز أيضًا على النخبة القائدة الفلسطينية حتى تنبذ الإرهاب، وتُظهر التعقل، وتحاول أن توقف الانتفاضةَ وتلحق بالقطار العربي المتجه نحو السلام تحت رايات الباكس أمريكانا!

الفصل الثامن
بعض مؤشرات العلمنة الشاملة وإشكالياتها

بعد أن عرضنا لبعض أشكال العلمنة الشاملة ومظاهرها في المجالات المختلفة، نركز في الجزء الأول من هذا الفصل على بعض مؤشراتها. وإذا كان لابد أن يتحلى الدارس بالموضوعية في رصد الظواهر، فإن من الواجب عليه، في الوقت نفسه، أن يبذل قصارى جهده لئلا يسقط في الحياد وعدم الاكتراث، وإلا أصبح شيئًا لا إنسانيًا. ولذا، فإننا سنتناول في الجزء الثاني من هذا الفصل بعض إشكاليات العلمنة الشاملة، كما ظهرت في المجتمع الغربي (حيث تحققت معظم حلقات متتالية العلمانية الشاملة).

وقد أسلفنا القول بأنه لا يوجد مجتمع علماني نماذجي (بلغ نقطة الصفر العلمانية) ولا مجتمع إيماني نماذجي (وصل إلى نقطة النهاية الدينية)، وأن المجتمع الإيماني لابد أن يحوي عناصر زمنية، وأن المجتمع العلماني يحوي بدوره عناصر إيمانية. فالاختلاف بينهما يكمن في النموذج الحاكم والمرجعية النهائية، وليس في التفاصيل والإجراءات. فإقامة أعياد الميلاد مثلاً بشكل هستيري لا يعني بالضرورة أن المجتمع قد تمت علمنته تمامًا، وإقامة الصلاة في مواقيتها من جانب أعداد متزايدة لا يعني بالضرورة أن المجتمع يغلب عليه الإيمان الديني. وبعض عمليات العلمنة ضرورية لاستمرار أي مجتمع وبقائه، بل قد تخدم توجهه الروحي (تمامًا كما أن بعض أشكال التدين قد تشكل تعميقًا للتوجه المادي). لكن المسألة مركبة لأقصى حد، ولابد من كثير من الحذر عند استخدام المؤشرات الإمبريقية. كما أن من الضروري أن نضع في الاعتبار أن المؤشر في حد ذاته ليس مهمًا، فالمهم هو الإطار العام والنموذج الحاكم.

بعض مؤشرات العلمنة الشاملة

هناك مؤشرات لا حصر لها على ظاهرة العلمنة الشاملة توردها بعض الدراسات والمعاجم والموسوعات المتخصصة، من بينها ما يلي:

١ ـ يؤدي تزايد معدلات العلمنة إلى تناقص الاعتماد على التفسيرات التي تستند إلى ما وراء الطبيعة (الغي(ب) كوسيلة معرفية لفهم الواقع وتفسيره، أو كوسيلة نفسية للوصول إلى حالة الاتزان النفسي.

٢ ـ تزايُد تحوُّل فكرة ما وراء الطبيعة إلى فكرة مجردة ومبدأ عام، وربما قانون عام لا تربطه علاقة قوية بواقع الإنسان الفرد.

٣ ـ تناقُص الاهتمام بالقيم المطلقة والثوابت، وتزايُد النسبية المعرفية والأخلاقية الناجمة عن تسوية الإنسان بالطبيعة.

٤ ـ تناقُص الوعي الديني وأهميته، وضمن ذلك تناقُص الاهتمام بكل الأمور غير المادية.

٥ ـ تزايُد المواقف الإمبيريقية والواقعية، وتزايد التفكير البرجماتي والنفعي والتجريبي.

٦ ـ تزايُد الإحساس بضرورة الإلمام بالعمليات الإجرائية والهندسية (التي لا علاقة لها بأية قيم)، تلك العمليات التي تضمن كفاءة أداء المجتمع ومؤسساته.

٧ ـ تناقُص أهمية الرموز والمؤسسات الدينية ومخصصاتها بحيث تصبح هامشية، وتزايد الإحساس بأن إدارة المجتمع لم تعد بحاجة لمثل هذه المؤسسات.

٨ ـ تراجُع الإحساس بالذنب والالتزام والشرف، مقابل تزايد الإحساس بالواجب وإرادة القوة واحترام التعاقد (في المراحل الأولى من العلمنة).

٩ ـ تزايُد التركيز على تحقيق السعادة في الحياة الدنيا. وتُعرَّف السعادة (في المراحل الأولى للعلمنة) بشكل عام بأنها لا تستبعد العناصر الروحية (بالمعنى المجازي). ولكن مفهوم السعادة يتحول مع تزايد معدلات العلمنة إلى مفهوم المنفعة واللذة، مع التركيز على الأبعاد الكمية أو المادية.

ويمكننا أن نضيف المؤشرات التالية (التي ورد بعضها بشكل عَرَضي أحيانًا في بعض الدراسات والمعاجم)، وهي تدور في إطار النموذج التفسيري الذي نطرحه (العلمنة الشاملة باعتبارها هيمنة للواحدية والمرجعية المادية):

١ ـ يتزايد الاهتمام بالمنفعة الحسية المباشرة واللذة، وتتصاعد حرارة المجتمع، ذلك الأمر الذي يتمثل في تناقُص المقدرة على إرجاء إشباع الرغبات، أي تناقُص المقدرة على تجاوز الذات أو اللحظة الآنية أو الرغبة المباشرة، وبالتالي تصاعُد النزوع الاستهلاكي.

٢ ـ تتضح زيادة حرارة المجتمع في الاهتمام المتزايد بالجديد وبالتقاليع (الموضة)، وذلك كانعكاس لاختفاء القيمة الثابتة وانعدام الإحساس بالهدف والغاية.

٣ ـ تسود المجتمعات العلمانية نماذج فردية وصراعية (العرض والطلب ـ البقاء للأصلح ـ آليات السوق ـ القوة هي الحق)، الأمر الذي يعني أن الصراع سمة بنيوية في مثل هذه المجتمعات. وإذا كان غياب التماسك والصراع تعبيراً عن تزايُد درجة حرارة المجتمع، فهو أيضًا يؤدي إلى زيادتها بزيادة التوقعات وفرص الحراك الاجتماعي أمام أعضاء المجتمع (وهذا على عكس المجتمعات الدينية التي تسود فيها، على مستوى العقيدة والنظرية والمثل الأعلى، قيم الرضا والقناعة).

٤ ـ من أهم مؤشرات العلمنة تصاعُد حدة الصراعات الاجتماعية والتنافس بسبب تراجُع التراحم وتصاعُد التعاقد (وهو ما يسميه ماركس «تهويد المجتمع»). ويمكن القول بأن المجتمع الديني يستند إلى عقيدة ما يقبلها الجميع، الأمر الذي يخفف، على أقل تقدير، حدة الصراع بشأن المبادئ. كما أن مثل هذا المجتمع عادةً ما يطلب من أعضائه التضامن والتراحم. ومما يخفف حدة الصراع أن من الممكن إرجاء الرغبات وتجاوزها باسم هذه العقيدة التي يؤمن بها الجميع. ومن يرجئ رغبته يُكافأ اجتماعيًا على ذلك، كما أن له أيضًا جزاءً في الآخرة.

وهذا على عكس المجتمعات التي تتآكل فيها القيم الإيمانية، فهي مجتمعات تستند تدريجيًا إلى عقد اجتماعي، والعقد بطبيعته خاضع دائمًا للتفاوض. وإذا كان عقداً زمنيًا فلابد أن تُعاد صياغته، حسب تغيُّر موازين القوى السائدة. كما

أنه يعني وجود علاقة خارجية محددة لا مجال للتراحم فيها، ويصعب إرجاء إشباع الرغبات باسمها. وقد عبَّر علم الاجتماع الألماني عن هذا الجانب من العلمنة في تمييزه بين الجماينشافت (الجماعة التراحمية في المدينة الحديثة) والجيسيلشافت (المجتمع التعاقدي في القرية والمدينة القديمة).

٥ ـ من أهم مؤشرات العلمنة، تآكُل مؤسسة الأسرة. فالأسرة كانت ـ عبر التاريخ ـ تكتسب تماسُكها من خلال الإيمان بالمجتمع الذي يستند بدوره إلى إيمان بعقيدة ما. ومن خلال هذا الإيمان، يمكن إرجاء إشباع الرغبات الجنسية، وباسمها توجه الرغبة الجنسية من خلال قنوات اجتماعية، وباسمها أيضًا يمكن الاستمرار في تنشئة الأطفال. أي أن الأسرة كانت في معظم الأحيان تستند إلى الإيمان الديني الظاهر أو الكامن. ومع تآكُل العقيدة، يصبح الإرجاء صعبًا بل مستحيلاً، ثم تتفكك الأسرة، وخصوصًا أن أعضاء الأسرة مكوَّنون من أفراد، لكلٍّ منهم حقوقه ورغباته وطموحه لتحقيق ذاته وأحلامه، وهو ما يشكل ضغوطًا شديدة على بناء الأسرة.

ومع تزايُد الفردية (فردية الأم، وفردية الأب، وفردية الأطفال) تزيد حدة الصراع داخل الأسرة، ويظهر صراع الأجيال، ويصبح لكل عضو ثقافته الخاصة، ولذا، تعجز مؤسسة الأسرة عن الاستمرار. بل إن الرغبة الجنسية تتم علمنتها تمامًا وتنفصل عن أي هدف اجتماعي، مثل إنجاب الأطفال، وتصبح نهاية في حد ذاتها (وهو ما يؤدي إلى الإحجام عن الزواج والإنجاب وإلى ظهور الترتيبات التعاقدية/ العاطفية المختلفة مثل التعايش بين الذكر والأنثى دون إبرام عقد زواج).

٦ ـ في محاولتنا تحديدَ بعض مؤشرات العلمنة، يمكن أن نشير إلى وجود أو غياب الجماعات الوظيفية باعتبارها واحدة من هذه المؤشرات. إذ إن وجود الجماعة الوظيفية مؤشر على محاولة المجتمع الحفاظ على عناصر القداسة داخله والتراحم بين أعضائه، ولذا، فهو يستورد الجماعة الوظيفية ويكل إليها تلك الوظائف التي تتطلب التعاقد والحياد. ولكن مع تزايُد معدلات العَلْمنة، وتحوُّل العلاقات في المجتمع من علاقات تراحمية إلى علاقات تعاقدية ـ تنتفي الحاجة إلى الجماعات الوظيفية، إلى أن تختفي تمامًا.

ولعل ماركس كان يعني شيئًا من هذا القبيل حين تحدث عن «التهويد» التدريجي للمجتمع الرأسمالي (أي انتشار العلاقات التعاقدية)، الذي سيؤدي إلى اختفاء اليهودي، أو ما نسميه نحن «اليهودي الوظيفي»، أي الإنسان الاقتصادي التعاقدي عضو الجماعة الوظيفية، فكل أعضاء المجتمع سيصبحون «يهودًا» بالمعنى الوظيفي، وسيدخلون في علاقة تعاقد لا رحمة فيها ولا ثقة، أي أن كل فرد سيصبح إنسانًا تعاقديًا اقتصاديًا، ومن ثَمَّ، فلا يكون ثمة داعٍ لاستيراد التجار والمرابين من الخارج.

٧ ـ من مؤشرات العلمنة الشاملة خَلق الشخصية القومية الواحدة والسوق القومية الموحدة، والقضاء على كل الجيوب الإثنية والدينية واللغوية، لأنها تَعوق مسار عملية قولبة الشخصية (ترشيدها وعلمنتها) حتى تتحول إلى وحدة إنتاجية استهلاكية رشيدة داخل النموذج الهندسي الصارم.

٨ ـ من أهم الجماعات الوظيفية البغايا. فحرفة البغاء تتطلب من الإناث اللائي يمارسنها أعلى مستوى من الحياد والموضوعية، والبُعد الكامل عن أي تآلف أو تراحُم أو عواطف. فالبغيُّ تدور في إطار المرجعية النهائية المادية الكاملة، حيث ترى كل النشاطات الإنسانية نشاطات مادية. ومن ثَمَّ فإن النشاط الجنسي ـ بالنسبة لها ـ هو في جوهره نشاط اقتصادي، ولهذا فهي تحوِّل «الحب» إلى سلعة تتجر فيها بعد أن تحوِّله إلى جنس محض، فإن مارست الحب الحقيقي تجاه عميلها، وتبنت مرجعية غير مادية، فإنها بذلك تكون قد غيَّرت طبيعة السلعة تمامًا، كما أن هذا قد يسبب لها إرهاقًا شديدًا. فالبغيُّ كي تؤدي وظيفتها لابد أن تحتفظ بحيادها الكامل أثناء ممارستها عملَها، ولابد أن تنزع القداسة عن نفسها وعن عميلها بشكل حاسم (ولحل مشكلة حتمية العواطف الإنسانية وحاجة البغيِّ لها، نجد أن القواد ـ أو أي شخص آخر يقع خارج نطاق علاقة التبادل التعاقدي الباردة ـ يصبح موضع العواطف الدافئة).

لكل ما تقدَّم، يستورد أعضاء المجتمعات التقليدية جماعة إثنية وافدة لتضطلع بهذا الدور أو هذه التجارة المشينة بمقاييس مجتمع الأغلبية. ويمكن استخدام الانتماء الإثنيِّ للبغيِّ، ومدى انتشار أو انحسار البغاء، مؤشرًا على تزايُد أو

تراجُع معدلات العلمنة، وهذا مثل جيد على مؤشر واحد يشير إلى عدة مدلولات مختلفة . .

(أ) فإن كانت البغي تنتمي إلى جماعة وظيفية (إثنية منعزلة)، فإن هذا يعني أن المجتمع لا يزال يدور في إطار الحلال والحرام والمقدَّس والمباح، ومن ثَمَّ يجد أفراد هذا المجتمع أن من العسير عليهم شراء الخدمات الجنسية من فرد ينتمي إلى مجتمعهم التراحمي الذي يتمتع بالقداسة، ولذا، فهم عادةً ما يبحثون عن المتعة الجنسية عند الغريب المباح. ومع انتشار الرؤية الحيادية والمرجعية المادية، ومع تزايُد نَزع القداسة عن الإنسان وانتشار التعاقد في المجتمع ككل (وتهويده)، أي بين أعضاء الأغلبية، يصبح من الممكن تجنيد بغايا من المجتمع نفسه، فالجميع يغدو بلا قداسة، وبالتالي تختفي جماعة البغاء الوظيفية .

(ب) ويمكن القول بأن شيوع البغاء قد يصلح مؤشرًا على تزايد معدلات العلمنة، أو على الفجوة التي قد تنشأ نتيجة علمنة قطاع قبل الآخر. فإن تمت علمنة الرغبات والأحلام دون علمنة الأخلاقيات النظرية والسلوك الفعلي، أو تمت علمنة الأخلاقيات دون السلوك ـ فإن هذا يخلق فجوة زمنية. فمع علمنة الرغبات والأخلاق، تتزايد حدة الرغبات الجنسية والبحث المحموم عن اللذة الفردية المتطرفة (خارج مؤسسة الزواج ذات الطابع الاجتماعي المنضبط). وهنا تظهر مؤسسة البغاء لاستيعاب الفائض الجنسي الناجم عن تزايد حرارة المجتمع وزيادة معدلات العلمنة (ويُلاحظ أن المجتمعات الاستيطانية، في مراحل الاستيطان الأولى، تزداد فيها الحاجة للبغايا بسبب عدم وجود إناث عادةً).

(جـ) كما يمكن القول أيضًا بأن اختفاء البغاء تمامًا أو تحوُّله إلى مؤسسة هامشية تقدِّم خدمات خاصة لذوي الرغبات الجنسية الشاذة (فيما يُسمَّى بالإنجليزية «كنكي سكس kinky sex»)، مؤشر جيد على تزايد العلمنة، وبالذات علمنة الجنس والسلوك. ومع انتشار الحرية الجنسية، يَسهُل على أفراد المجتمع إشباع رغباتهم الجنسية مجانًا دون الحاجة إلى مؤسسة اقتصادية

خاصة تضطلع بهذه المهمة، ولا يبقى سوى أصحاب الرغبات والأحلام الشاذة الذين تتجاوز رغباتهم وأحلامهم كل المحرمات، وهؤلاء قلة نادرة (حتى الآن على الأقل).

٩ ـ من أهم مؤشرات العلمنة تزايد دور الدولة والمؤسسات العامة في حياة الفرد الخاصة والعامة، وفي تحديد وظائفهم وطريقة أدائها، والطريقة التي يقضون بها وقت فراغهم وأوقات عملهم. والدولة المركزية، في تصوُّرنا، من أهم أدوات العلمنة، فهي ليست مثل الحكومات الإمبراطورية القديمة التي كانت تحكم الجماعات غير المتجانسة من خلال شبكة العلاقات القَبَلية والعائلية وعلاقات القرابة والجماعات والمؤسسات الوسيطة، لا تتدخل في حياة الأفراد ماداموا يدفعون الضرائب. وطريقة الإدارة هذه تسمح باستقلالية كبيرة للجماعات المحلية. أما الدولة المركزية الحديثة، فهي لا تجمع الضرائب وحسب، وإنما تطلب الولاء الكامل من المواطنين. ولذا، فهي عادةً تقوم بدور حاسم في القضاء على كل المؤسسات الوسيطة مثل الأسرة والقبيلة والكنائس المختلفة حتى لا يوجد وسيط بينها وبين الفرد، وتعيد صياغة هوية الفرد ليصبح مواطنًا قوميًا منسلخًا تمامًا عن انتماءاته وولاءاته القَبَلية والعائلية والدينية.

١٠ ـ قد يكون من المفيد في هذا المضمار أن نشير إلى بعض الوظائف الأخرى التي يضطلع بها عادةً أعضاء الجماعات الوظيفية (داخل المجتمعات التقليدية)، مثل الممثلين والدبلوماسيين والمترجمين والصيارفة. فالممثلون (وكل العاملين في قطاع اللذة) عادةً ما يكونون من الأجانب، ثم يتطور الأمر ويتم تجنيدهم من عناصر محلية هامشية (بعض أعضاء الأقليات الإثنية والدينية). ومع علمنة المجتمع، يتم تجنيدهم من صفوف المجتمع بأسره وتصبح هذه الوظائف التي كانت مشينة من منظور مجتمع الأغلبية حلم كل فتى وفتاة، وهو نفسه النمط الذي لاحظناه في عملية تجنيد البغايا. وقد يكون أمرًا كاشفًا إن درسنا كل هذه الشخصيات وتطوُّر خلفياتها الإثنية والدينية، وعقدنا بعض المقارنات بينها في سياق دراسة معدلات تصاعُد العلمنة.

ولعل الخلفية الإثنية للدبلوماسيين بالذات مثل جيد على درجة علمنة

المجتمع. فحينما تتم علمنة المجتمع، عادةً ما تظهر الدولة المركزية القومية التي تريد أن تتحكم في كل شيء، وضمن ذلك «العلاقات الخارجية للمجتمع» بطبيعة الحال، ومن ثَمَّ لا يمكن «للأجانب» ـ الذين قد لا يدينون لها وحدها بالولاء (رغم كفاءتهم) ـ أن يلعبوا دور الدبلوماسيين، إذ يجب أن يضطلع بهذا الدور أحد المواطنين المحليين ممن يدينون بالولاء الكامل لدولتهم القومية، وممن تم تدريبهم في معاهد دبلوماسية خاصة تنقل إليهم أيديولوجية الدولة التي ينتمون إليها، واختياراتها الاستراتيجية.

١١ ـ تزايد الإحساس بالتحكم في الطبيعة والهيمنة عليها. إذ يشعر الإنسان أنه استطاع من خلال النماذج الهندسية البسيطة السيطرة على بيئته، وحتى على ذاته. ولكن إحساسًا مغايرًا تمامًا بالضياع يتزايد، إذ إن إحساس الإنسان العلماني الشامل (الطبيعي/ المادي) بأنه تمكَّن من السيطرة من خلال النماذج الهندسية يعقبه (أو يصاحبه) عادةً إحساس بأن المعايير الهندسية المحايدة تستبعده ككائن مركب له شهوات ورغبات وطموحات، خاصة، فردية ومحددة.

١٢ ـ يُلاحَظ تزايد السكان في المراحل الأولى من التحديث (والعلمنة الشاملة) بسبب تحسُّن التغذية والوقاية الطبية والإحساس بالأمن. ومع تصاعُد معدلات التحديث والعلمنة، يبدأ السكان في التناقص حتى يصلوا إلى ما يُسمَّى «zero growth»، أي توقُّف التزايد. ويعود هذا، في غالب الأمر، إلى التوجه نحو اللذة وتأكيد المتعة الشخصية، كما يعود إلى فقدان المعنى والأمن، وزيادة الشذوذ الجنسي بين الجنسين، وتآكُل بناء الأسرة.

١٣ ـ من مؤشرات تزايد معدلات العلمنة اختفاء الفرد التدريجي على المستويين النظري والفعلي. فرغم أن المجتمع الديني يستند إلى إيمان جماعي بعقيدة ما، إلا أن هذه العقيدة ليست حقيقة علمية أو قوانين رياضية، وإنما هو رؤية مركبة للواقع تحتاج إلى تفسير دائم ولإعادة تفسير. كما أن الخلاص (وطلب المغفرة)، مهما تم ترتيبه داخل المؤسسة الدينية، يظل في نهاية الأمر علاقة بين الفرد وخالقه. وفكرة «الروح» تفترض كذلك أن كل فرد مختلف عن الآخر، وأنه حر ومسئول مسئولية مباشرة عن أفعاله.

وكل هذا يقف على الطرف النقيض من المفهوم العلمي الواحدي العلماني الشامل الذي يرى الإنسان في إطار الحتميات العلمية (الوراثية والبيئية)، ويحاول إدارة المجتمع بطريقة علمية. فمن الضروري معرفة أهداف المجتمع مسبقًا وصياغة الحياة العامة (بل والخاصة) للأفراد بحيث يمكنهم القيام بأدوارهم الإنتاجية والاستهلاكية بكفاءة، فالفرد لو تُرك إلى تطلعاته الخاصة وشخصيته المستقلة، فإنه سيعجز عن أن يدير المجتمع بطريقة رشيدة ذات طابع نمطي. ولذا، تُحدَّد الأدوار العامة للأشخاص بدقة بالغة من خلال معايير العقلانية الوظيفية التي تهدف إلى تعظيم الإنتاج وزيادة الكفاءة. وهذا لا يمكن إنجازه إلا من خلال قولبة الشخصية (في مجال حركتها العامة) قولبةً كاملة، بحيث يمكن توجيهها والتنبؤ بسلوكها.

١٤ ـ من مؤشرات تزايد معدلات العلمنة تضخُّم ما يُسمَّى «قطاع اللذة» بما يضم من مؤسسات تجارية خاصة تجعل رقعة نشاطها أحلام الإنسان ورغباته: السينما وأفلام الإباحية ومجلاتها... إلخ. كما أن مؤسسات السياحة والترفيه تحدد للفرد كيف يقضي وقت فراغه.

١٥ ـ من المؤشرات المهمة للعلمنة (في مرحلة النظام العالمي الجديد) ما يُسمَّى «العولمة» و«الأمركة»، فكلما ازداد المجتمع علمنة وتخلص من خصوصياته الحضارية، اقترب من «المثل الأعلى» (النموذج الأمريكي مثلاً).

وبإمكان الباحث أن يطوِّر لنفسه عددًا كبيرًا من المؤشرات ويختبرها بنفسه (تزايد الاحتفال بأعياد الميلاد ـ شيوع طعام التيك أواي ـ شيوع الإباحية ـ تزايُد أفلام العنف... إلخ)، شريطة أن يستخدم المؤشرات بحذر شديد، وأن يتذكر أن ثمة فروقًا عميقة بين المؤشر في العلوم الإنسانية وبينه في العلوم الطبيعية. فالإنسان ظاهرة مركبة إلى أقصى حد، يحوي داخله عناصر لا يمكن بأية حال ردها إلى النظام الطبيعي/ المادي (الوعي ـ الحسُّ الخلقي ـ الحسُّ الجمالي ـ المقدرة على مراقبة الذات وتغييرها ـ المقدرة على فعلَ الخير وعلى فعَل الشر بشكل واع نتيجة اختيار حر). وهذه العناصر تتجلى في أشكال مادية زمنية مختلفة، ولكن إدخالها شبكة السببية الصلبة والتوصل إلى مؤشرات مادية عليها أمر عسير في معظم الأحيان،

ومستحيل في بعضها، ولعل هذا هو سبب صعوبة التنبؤ بسلوك الإنسان. كما ينبغي ملاحظة أن مؤشراً ما في عصر التحديث والحداثة (الثنائية الصلبة) قد يختلف مضمونه تماماً في عصر ما بعد الحداثة (السيولة الشاملة)، رغم ثبات المؤشر نفسه. وعلى الباحث أن يضع المؤشرات في سياق أوسع، وأن يدرك المعنى الداخلي الذي يسقطه الفاعل عليها، وأن مؤشراً ما من مؤشرات العلمانية الشاملة في سياق ما قد يصبح مؤشراً للتدين في سياق آخر (والعكس أيضاً صحيح)، وأن ما يحدد ذلك هو الإطار الكلي.

ولنضرب مثلاً لذلك بظاهرة دينية كريمة، ألا وهي موائد الرحمن التي تُعَد للفقراء في رمضان. فانتشار هذه الموائد في السنوات الأخيرة، على سبيل المثال، قد يكون بسبب صحوة دينية، ولكنه يمكن أن يكون أيضاً مؤشراً على تزايد معدلات العلمنة إن اكتشفنا أن العدد تزايد بسبب أن الكثيرين يفطرون هذه الأيام أو ينغمسون في الحياة الدنيا طيلة العام، لكن لديهم مع هذا «بقايا» إيمان ديني في طريقه إلى الزوال، فيكفِّرون عن إحساسهم بالذنب لا بالصيام وإنما بدفع المال (المتوفر لديهم). وإذا كان هناك ما يُسمَّى «يهودية أو صهيونية دفتر الشيكات»، وهي اليهودية أو الصهيونية التي تعبِّر عن نفسها من خلال شكل واحد وحسب، أي دفع الأموال لإسرائيل، دون الهجرة أو حتى التظاهر من أجلها، فإنه يجب ألا نستبعد وجود «إسلام دفتر الشيكات»، وهو إسلام انكمش وانحسر إلى أن أصبح مائدة للرحمن تقام في رمضان. ويستطيع الباحث أن يربط مؤشراً بمؤشر آخر، أو يستخدم مجموعة من المؤشرات.

ويجب أن نذكِّر أنفسنا مرة أخرى، وألا نكلَّ من ذلك قط - حتى لا ندخل في معارك نحن في غنى عنها، تضعف المقدرة التفسيرية لنماذجنا التحليلية ولا يستفيد منها غير أعدائنا! - بأنه ليس كل العلمانيين ملحدين أو ماديين، فمعظم البشر يعيشون حياتهم المتعينة مستخدمين أكثر من نموذج وأكثر من مرجعية، بعضها متناقض مع البعض الآخر تماماً. فيمكن أن يعلمن الإنسان حياته الاقتصادية والسياسية بشكل شامل ويخضعها للمرجعيات والمعايير والمنظومات المعرفية الكمونية الواحدية المادية، وفي الوقت نفسه يرفض (بشكل واع أو غير واع)، علمنة سلوكه أو حياته الشخصية، ويرفض إخضاعها للمرجعية نفسها والمعايير

والمنظومات التي طبقها على حياته العامة، أو لا يجسر على ذلك. أي أنه في حياته السياسية والاقتصادية يخضع للواحدية المادية ويصبح شيئًا بين الأشياء، وفي حياته الخاصة يدور في إطار مرجعية متجاوزة، ولذا، فإنه يظل بشرًا حر الإرادة ذا حس خُلقي قوي، يعي ثنائية المطلق والنسبي. كما أن الإنسان قد يظن أنه علماني شامل (واحدي مادي) ويحاول أن يطبِّق المعايير والمرجعية المادية على حياته بأسرها، ولكنه يخفق في هذا، إذ يكتشف أنه أكثر تركيبًا وإنسانية من مرجعيته الواحدية المادية، ومن ثَمَّ يدرك مشكلات العلمنة الشاملة ويتمرد عليها، مع أن مرجعيته النهائية طبيعية/ مادية.

وينطبق هذا القول على المجتمعات الإنسانية أيضًا. فقد يعلن مجتمع تبنيه أيديولوجيا علمانية شاملة، ولكنه قد يترك قطاع الأسرة (على سبيل المثال) دون علمنة، فيخفق في ترشيد البشر وعلمنتهم من الداخل ويُفاجَأ بصحوة دينية. والعكس أيضًا صحيح. فقد يظن الإنسان أنه مؤمن معاد للعلمانية والعلمنة ويقيم الصلوات في مواقيتها، ولكنه يتبنى مرجعيات علمانية في بعض نشاطاته وأنماط تفكيره. ويحدث الشيء نفسه على صعيد المجتمعات. فقد يتبنى أحد المجتمعات أيديولوجيا دينية واضحة، ولكنه قد يفرض في الوقت نفسه مرجعية كامنة مادية على بعض القطاعات (مثل تحرير القطاع الاقتصادي من القيم الأخلاقية). فالمسألة ـ كما نرى ـ مركبة إلى أقصى درجة، وعلى المرء ألا يلقي الأحكام بسرعة وجزافًا.

بعض إشكاليات العلمنة الشاملة

ابتداءً يجب ألا ننكر الجوانب الإيجابية في منظومة الحداثة التي تدور في إطار العلمانية الجزئية والشاملة. وقد سبق أن بينت (في كتاب **العالم من منظور غربي**) بعض مواطن التميز في المجتمعات الغربية (الحديثة العلمانية). ويمكن أن نذكُر منها هنا ما يلي:

١ ـ الإدارة الرشيدة للمؤسسات والمجتمع من خلال مؤسسات إدارية وسياسية قادرة على حل المشكلات دون اللجوء إلى العنف، ومن خلال الإجراءات الديمقراطية والفصل بين السلطات.

٢ ـ من أهم هذه الإيجابيات حل مشكلة الخلافة بالمعنى الضيق، أي من يخلف رئيس الدولة. ولكن الأهم من هذا الخلافةُ بالمعنى الواسع، بمعنى إعداد أعضاء جدد (من الأجيال الصاعدة) في النخب السياسية والاقتصادية والثقافية لتحل محل النخب والقيادات القديمة.

٣ ـ احترام حقوق الإنسان السياسية وتأكيد حرية الفرد.

٤ ـ تطوير فكرة المواطن الذي يتجاوز ولاؤه أسرته وعشيرته وبني جلدته وملته، ومن ثَمَّ يمكنه التحرك في رقعة الحياة العامة بشكل منضبط ومتحضر، فهو يدرك أن مفهوم الأخلاق لا ينصرف إلى رقعة الحياة الخاصة وحسب، وإنما إلى رقعة الحياة العامة أيضًا، وهو ما يسمَّى «الأخلاقيات المدنية».

٥ ـ إنشاء دولة الرفاه التي تضمن للإنسان الحد الأدنى من متطلباته (دُور حضانة ـ نظام صحي مجاني أو شبه مجاني ـ نظام تعليمي مجاني أو شبه مجاني).

٦ ـ تفعيل دور المرأة وتأكيد حيزها المستقل.

٧ ـ تطوير العقلية النقدية، ومن ثَمَّ المقدرات الإبداعية.

٨ ـ المقدرة على اكتشاف الأخطاء وتصحيحها (والإجراءات الديمقراطية أساسية في هذا المضمار).

٩ ـ تطوير المناهج البحثية بما يتلاءم والتطوراتِ المتسارعة في المجتمع.

١٠ ـ تكوين المؤسسات الكبرى من خلال اندماج مختلف الشركات، وفي أوربا من خلال اتحاد الدول المختلفة رغم اختلاف انتماءاتها ومصالحها.

ويمكن أن تطول قائمة مواطن التميز الإيجابي، ويمكن إضافة عناصر أخرى لها، ولكننا لا نجد ضرورة لذلك لأن هذا ليس موضوع هذه الدراسة. وينبغي أن نعيد التأكيد على أنه يجب عدم تقليل القيمة الإنسانية لإبداعات الإنسان الغربي، فهي إبداعات مهمة وإسهامات حقيقية للتراث الإنساني معروفة لدى الجميع. ولهذا السبب فإننا لم نُلحَّ على أهميتها، فاحتمال إهمالها أو التغاضي عنها احتمال غير وارد على الإطلاق. فعدد المثقفين العرب الذين يعرفون تاريخ العالم الغربي

وإسهاماته كبير جدًا، أما عدد من يعرف تاريخ الصين وإسهاماتها (على سبيل المثال) فقد لا يتجاوز عدد الأصابع ولا يتعدى المتخصصين.

ويجب أن نميِّز بين «إنجازات» المشروع الحضاري الغربي من جهة وأسباب نجاحه من جهة أخرى. وهذه الأسباب كثيرة، يمكن أن نذكر منها ما يلي:

(أ) ليس من المُستغرَب أن يحقق نموذج حضاري له مقدرات تعبوية وتنظيمية مرتفعة (بسبب بساطته وماديته) انتصارات باهرة، على المستويين المعنوي والمادي، في مراحله الأولى (فتوحات وغزوات ـ سلع ورخاء وراحة مادية للشعوب الغربية ـ فنون رائعة ـ فلسفات عقلانية مادية بسيطة وواضحة ذات مقدرة تفسيرية مباشرة عالية).

(ب) لعل من أهم أسباب «نجاح» النموذج الحضاري الغربي الإمبريالية الغربية، التي حقَّقت مستوى معيشيًا مرتفعًا للإنسان الغربي، ومكَّنته من تشييد بنية تحتية مادية قوية، كما أنها ساعدته على تصدير مشكلاته الاجتماعية والمادية إلى الشرق.

(جـ) رغم أن النموذج الحضاري الغربي قد طوَّر رؤية أخلاقية داروينية نسبية، لا تكترث كثيراً بالثوابت، إلا أنه مع هذا ترك رقعة الحياة الخاصة للفرد يديرها حسب مجموعة من الثوابت المسيحية، أو الإنسانية ذات الأصول المسيحية. ومن هنا نجح الغرب في تطوير مواطن يؤمن بالقيم الداروينية الصراعية وفعاليتها في الحياة العامة، ولكنه يدير حياته الخاصة حسب مجموعة من الثوابت الأخلاقية، وهو ما رفع إنتاجية الإنسان الغربي وضمن انضباطه (ومع هذا يجب القول بأنه منذ أواخر الستينيات بدأت قيم مثل المنفعة المادية والتوجه نحو اللذة تتغلغل في الحياة الخاصة، ولذا، يلاحظ تآكُل الأسرة والعزوف عن الزواج والإنجاب، كما تآكلت قيم مثل الإيمان بالوطن وضرورة الكفاح من أجله... إلخ).

ويجب أن نفرِّق في هذه الدراسة (وفي غيرها) بين المتتالية الافتراضية (المجردة) والمتتالية المتحققة (المتعينة). ففي بداية أي مشروع، قد يتصور صاحبه أنه سيتحقق من خلال متتالية افتراضية يراها مسبقًا بدرجات مختلفة من الوضوح. ولكن حينما

يتحول المشروع إلى واقع ومتتالية متعيِّنة، فإنه يواجه عناصر لم تكن في الحسبان. فقد لا يجني صاحب المشروع كل الثمرات التي كان يؤمل فيها، وقد لا تتحقق كل النتائج التي تصوَّر حتمية حدوثها. بل قد تظهر نتائج إيجابية وسلبية لم يضعها في اعتباره، وهي نتائج غير مقصودة، قد تستقل وتتبلور وتصبح ذات دينامية مستقلة عن إرادته.

وعمليات التحديث والتنوير والعلمنة لا تشكل أي استثناء من هذه القاعدة، فقد كان المؤمَّل من خلال المشروع التحديثي العلماني الشامل (أي التحديث في الإطار المادي) أن يعرف الإنسان قانون/ قوانين الضرورة (القوانين الطبيعية) ويتحكم فيها ويوظفها لصالحه فتزداد سعادته وفرديته وخصوصيته.

والنموذج المعرفي العلماني الشامل نموذج حركي مريح لأقصى حد، فقد استبعد المرجعية المتجاوزة والغيب والتركيب وغير المحسوس والمبهم، وتبنَّى مرجعية مادية كامنة وتفاعل مع الملموس والمحسوس والواضح البسيط، ولذا، أمكنه تطوير أدوات ومناهج (في معظمها مادية كمية) زادت بالفعل من معرفة الإنسان ودرجة تحكُّمه في الواقع (المادي). كما أنه ألقى الضوء على جوانب معينة من النفس البشرية (غرائزه والأساس البيولوجي لبعض جوانب سلوكه وشخصيته) وعمَّق إدراكنا لها. وأثبت أن مقدرته التفسيرية مرتفعة بشكل مدهش، وأن مقدرته الترشيدية للواقع (أي إعادة صياغته) مذهلة.

ولكن الواقع ليس بسيطًا، وخصوصًا الواقع الإنساني، فهو يتحدى الصيغ التفسيرية الاختزالية المادية. أي أن المقدرة التفسيرية الترشيدية للنموذج العلماني الشامل قد تكون عالية حين يكون التعامل مع العالم المادي البسيط، أو مع الإنسان في جانبه المادي (جسده ـ أسباب بقائه المادي ـ دوافعه الغريزية المباشرة ـ ظاهره . . . إلخ)، ولكنها تكون ضعيفة، بل تكاد تكون منعدمة، حينما يكون التعامل مع ما يميِّز الإنسان كإنسان (تطلعاته ـ أحلامه ـ آماله ـ اختياراته ـ باطنه . . . إلخ). وفي تصوُّرنا أن هذه هي المشكلة الكبرى للعلمانية الشاملة. فهي لا تكتفي بتفسير بعض جوانب الواقع الإنساني تفسيرًا ماديًا، وإنما تصر على تفسيره كله، دون أية استثناءات، من خلال النماذج المادية. . إنها خطيئة التبسيط والاختزال وإنكار أية

إمكانية إنسانية للتجاوز (والنبرة الجنائزية والاحتجاج العبثي في الأدب الحداثي تعبير عن إدراك الإنسان الغربي هذه الحقيقة).

وقد تمت عملية التبسيط والاختزال بهدف التوظيف وتغيير الواقع، ولذا، صاحَبها في البداية قدر كبير من التفاؤل، فالإيمان بالتقدم المادي وإمكانية السيطرة الكاملة على الكون أمر يثلج صدر كثير من البشر. ومع هذا، ظهرت النتائج (غير المقصودة) التالية:

١ ـ تُشكِّل قضية القيمة والغاية (وتعريف الخير والشر) مشكلة أساسية في النموذج العلماني الشامل. فالافتراض العلماني الشامل الأساسي ـ أو القيمة الحاكمة أو المطلقة فيه، أو المسلَّمة العلمانية الشاملة النهائية (ولأنها مسلمة نهائية فهي لا تقبل النقاش، ولذا، فهي شكل من أشكال الغي(ب) ـ تذهب إلى أن ثمة طبيعة (مادية) وإنسانًا طبيعيًا/ ماديًا يخضعان لقانون طبيعي/ مادي عام متغير بشكل دائم مثل القانون الطبيعي، ومن ثَمَّ لا يوجد شر متأصل في الإنسان، فالطبيعة/ المادة لا تعرف خيرًا أو شرًا، أو مقدَّسًا أو مدنَّسًا، وما يسمَّى شرًا إن هو إلا ظواهر مادية مصدرها مادي (البيئة ـ الجينات والصفات الوراثية ـ اختلال الغدد أو الأنزيمات. . . إلخ)، ومن ثَمَّ يمكن إصلاحها بالوسائل المادية (إصلاح البيئة ـ عمليات جراحية)، والقيم الأخلاقية هي الأخرى لابد أن تكون مُستمَدة من هذه الأطروحات المعرفية المادية، فالقيم التي تساعد على تحقيق القانون الطبيعي تكون خيرًا، أما ما يقف في طريق تحقُّقه فهو الشر، حتى إنه يمكننا القول بأن العلمانية الشاملة ليست لها نظرية في الأخلاق أو الخير أو الشر (إلا المتعة المادية).

ولكن كيف يمكن الاتفاق على مضمون هذه الطبيعة/ المادة؟ أهي طبيعة تنتج مجموعة من القيم، أم أنها طبيعة محايدة كالعلم نفسه فلا تكترث بالقيمة ولا تنتج سوى حركة دائرية متواترة؟ وما هذه القوانين؟ ولماذا يجب أن نعتبر تدمير العالم شرًا وتشجيره خيرًا؟ وما الأساس الفلسفي لهذا الافتراض؟ . . الحق أنه لا يوجد في المادة ما يجعل التشجير أفضل من التدمير، أو إطعام طفل أفضل من قتله، فالمادة حركة بلا غاية، وهي تظهر وتختفي، والذرات تصطدم بلا هدف ولا غاية، والطبيعة تخلق أنواعًا بالصدفة كما أنها تدمر أنواعًا أخرى بالصدفة أيضًا، وإن

كانت ثمة حركة فهي حركة هندسية صماء، بمعنى أن يصبح الإنسان طبيعة ويتم تطبيعه وترشيده وتدجينه تمامًا. هل هذه هي القيمة الوحيدة النهائية؟ وما المنفعة داخل هذا الإطار المعرفي؟ وما الصالح العام؟ هل المنفعة هي ما يحول الإنسان إلى طبيعة، وأن يقضي على الجوانب المركبة في بنيته العقلية والعاطفية حتى يستطيع أن يتكيَّف مع النسق الهندسي؟ وكيف يمكن أن نؤسس منظومة قيمية استنادًا إلى نظريات علمية احتمالية يتوصل إليها العلماء بعد رَصدهم الإنسان واليرقة والصخرة؟

إن كان المصدر هو البيئة الاجتماعية، فإن القضاء على الشر عن طريق الإصلاح الاجتماعي ممكن، وهي رؤية أقل ما تُوصَف به أنها رؤية تافهة للطبيعة البشرية، تسوي بين الإنسان وبين بيئته الاجتماعية. وماذا عن الرؤية التي تسوي بين الإنسان وعناصر الوراثة الكامنة داخله؟ هل يكون حل مشكلة الشر باستئصال شأفته عن طريق إجراء عمليات جراحية تشبه عمليات التجميل (وإن أخفقت فإن هناك حلولاً جذرية أخرى مثل الإبادة!)؟!

ولعل تاريخ الفلسفة الغربية هو نفسه تعبير عن هذه التناقضات وعن نقاط القصور الكامنة في النموذج العلماني الشامل. فقد انتقلت ـ كما بيَّنا ـ من منظومة إسبينوزا الواحدية الرياضية المصمَتة، إلى إدراك نيتشه للعالم باعتباره عالمًا خاليًا من المعنى تحكمه إرادة القوة، إلى دريدا وعالم ما بعد الحداثة الذي تخفق فيه اللغة في تحقيق التواصل بين البشر، ويذوي الإنسان ويصبح بلا مركز.

٢ ـ لم ينجم عن عمليات العلمنة الشاملة هذه أي تعميق للفردية، فالحياة الحديثة تتسم بالتنميط الشديد، بل إن الخصوصيات القومية للأمم لم تتحقق إلا في المراحل الأولى من العملية التحديثية. وما يحدث هو أن تفتُّت العالم إلى أنساق مختلفة مستقلة، ومع غياب أية مرجعية متجاوزة، يُظهر القانون العام الطبيعي الكامن في المادة باعتباره المرجعية الأساسية والوحيدة، فتَتساقط الهُويات والخصوصيات، وتعاد صياغة العالم ليتفق والقانونَ الطبيعي العام أو القوانينَ العامة للحركة أو الواحدية المادية التي تسيطر تدريجيًا على كل مناحي الحياة.

وهذا ما تكفلت به الدولة العلمانية المطلقة في الغرب في بداية الأمر، فقامت

بترشيد الداخل الغربي، ثم اندفعت إلى الخارج لغزو العالم وترشيده وحوسلته وتدويله، إلى أن ظهر نظام يُقال له «عالمي وجديد»، وثقافة يُقال لها «عالمية»، وشركات عابرة القارات متعددة الجنسيات يُقال لها «دولية»، لا تعرف أية قيم أو خصوصيات، ولا تجيد التعامل إلا مع الإنسان الطبيعي (الاقتصادي أو الجنسي) الذي هو وحدة إنتاجية استهلاكية وحسب لا خصوصية له ولا أبعاد داخلية فيه، ومن ثَمَّ يبدأ الحديث عن أن القوميات لا مكان لها في عالمنا الحديث، وأن على الدول أن تتنازل عن جزء كبير من سيادتها وشخصيتها (بل وكرامتها) في سبيل الصالح الاقتصادي (حيث إن الدول والشعوب لا يحركها في النظام العالمي الجديد سوى المصالح الشخصية).

وتؤكد وسائل الإعلام ضرورة الانفتاح الاقتصادي والثقافي، والانخراط في السوق العالمية، والابتعاد عن التنمية المستقلة. ويزداد تنميط البشر وقولبتهم وأمركتهم، فتظهر أجيال تسمع الأغاني نفسها، وتلبس الأزياء نفسها وتتطلع إلى الموضات نفسها، وتستهلك السلع نفسها، وتلتهم الطعام نفسه، وتتسم بالحركية نفسها، وتحلم الأحلام نفسها، ولا تؤمن إلا بالتغيير كقيمة ثابتة. . الأمر الذي يدخل العالم بأسره داخل منظومة استهلاكية (إنتاجية) عالمية محكمة لا تكترث بالقيم أو الخصوصيات.

ويمكننا أن نحاول تفسير ظاهرة تراجُع الفكر القومي مستخدمين نموذجنا. فالفكر القومي العلماني يبشر بمنظومة أيديولوجية تستند إلى ركيزة نهائية مادية توجد في الزمان والمكان (أرض الوطن ـ الذات القومية ـ التراث ـ تاريخ الأمة)، ولذا، فهي تفتقد إلى القيمة المطلقة المتجاوزة. وتحل بعض الأيديولوجيات القومية هذه الإشكالية بتبنِّي منظومة دينية متجاوزة تكمل بها الأيديولوجية القومية العلمانية. ولكن، مع هذا، يظل التأرجح بين المنظومتين بعض الوقت. وما نشاهده الآن في العالم العربي هو تصاعُد معدلات العلمنة، وهيمنة المرجعية المادية الكامنة وتزايُد الإحساس بأن العالم نسبي ومحايد، ولا علاقة له بالقيمة. وتبدو هذه الظاهرة بشكل خاص بين أعضاء النخبة الحاكمة وأبنائهم ممن تلقوا تعليمهم في الخارج. وفي الستينيات، كان من الممكن التحدث عن ركيزة نهائية بل مطلقة مثل «أمة عربية ذات رسالة خالدة» و«الدفاع عن أرض الأجداد حتى آخر نقطة من

الدم». أما الآن، فقد أصبح الجميع عمليًا وواقعيًا، يُطالب بالعولمة، ويُدرك أبعاد النظام العالمي الجديد، وحجم المدفع الأمريكي، وكمية المساعدات الأمريكية، والمكاسب الاقتصادية. الجميع يرى العالم ـ حتى أرض الوطن! ـ باعتباره مادة نسبية لا قداسة لها. وفَقَد الجميع الإحساس بالفرق بين البلاد التي تتسم بالتجاوز وبين الفنادق الساقطة في حمأة المادة، ومن هنا تصاعد التكالب على الانضمام لركب النظام العالمي الجديد، حيث كل الأشياء مادة. وكل الأمور متساوية، وكل القيم نسبية، وكل المصالح اقتصادية، وكل العالم سوق (شرق أوسطية) ومصنع عالمي، وكل الدول سنغافورة!

٣ـ لم تنتج عن عمليات العلمنة الشاملة زيادة التحكم في الذات الإنسانية أو في الواقع الموضوعي، بل حدث العكس:

(أ) فقد تولّد إحساس عميق لدى الإنسان (تسانده العلوم الطبيعية الحديثة) بأن المعرفة الكلية أو حتى شبه الكلية مستحيلة، وبأن رقعة المجهول تتزايد بنسبة أكبر من تزايد رقعة المعلوم، وبأن معرفتنا العلمية عن الواقع ليست يقينية وإنما احتمالية إلى حدٍّ كبير، وذلك بسبب تركيبية الواقع واستحالة وضعه داخل شبكة السببية الصلبة.

وفي غياب أي يقين معرفي أو أخلاقي أصبحت كل الأمور متساوية، وأصبح الخير مساويًا للشر، والعدل مساويًا للظلم، وظهرت النسبية المطلقة، وأصبحت العدمية (وغياب الهدف والمعيار والغاية والمعنى) زائرًا دائمًا بيننا (على حد قول نيتشه). ومن حقنا أن نتساءل: أيستطيع الإنسان حقًا أن يعيش في حالة الشك المطلق هذه، أم أنه سيتبنى ـ ولابد ـ أية ميتافيزيقا تقابله في طريقه لتعطيه قدرًا من الأمن والأمان، كما حدث حينما تبنت الجماهير الغربية النازية والعنصرية، وكما يتبدى الآن في تزايُد عدد المؤمنين بالسحر والتنجيم والأطباق الطائرة ـ؟! (لوحظ أن عدد المؤمنين بالسحر في البلاد المتقدمة يفوق عدد نظرائهم في البلاد المتخلفة).

لكن حياد الطبيعة وغياب المنظومات القيمية والمعرفية ليس سوى واجهة تخفي ميتافيزيقا (وأخلاقيات) القوة. فالعلمانية الشاملة تحوِّل العالم إلى مادة استعمالية وترفض أية مرجعية متجاوزة للعالم المادي والحواس الخمس. ولكنها ـ بسبب

إطارها المادي ـ تذهب إلى أن القيم التي تساعد على تحقيق القانون الطبيعي (المتعة ـ البقاء المادي ـ القوة ـ الانتصار في معركة البقاء) هي الخير، أما ما يقف في طريق تحقُّقه فهو الشر. ولكن لأن كل الأمور نسبية فإنه يحدث أن يظهر الفرد صاحب القوة، (السوبرمان)، الإمبريالي الذي يحسم المواقف النسبية ويخدم مصلحته بالقوة، فيفرض إرادته ويوظف الواقع لصالحه، ويحقق بقاءه (ومنفعته ولذته) وعلى حساب الآخرين. وليس من قبيل الصدفة أن الصراع أصبح المفهوم الأساسي في حضارتنا، وأن الداروينية الاجتماعية أصبحت أهم الفلسفات وأكثرها انتشاراً سواء بين الخاصة أو العامة، وأن الإمبريالية أهم ظاهرة في عصرنا الحديث.

(ب) يشعر الإنسان أن إيقاع المجتمع وحرارته في تزايد مستمر، وأن الإنسان لم يَعد يملك من أمره شيئًا. وهذا أمر متوقع، فالإنسان يعيش في عالم متسلع مادي، والمادة والسلعة لا هدف لهما ولا حدود، ومن ثَمَّ تصبح المادة مطلقًا يتحرك بكامل حريته ليبتلع الإنسان نفسه. ولا يمكن تخفيض حرارة المجتمع إلا بإدخال مقولة الإنسان نفسه ككائن متميِّز عن النظام الطبيعي وعن المادة، أي أنه لا يمكن إبطاء السرعة المجنونة إلا من خلال إدخال قدر من الثنائية.

(جـ) كما يشعر الإنسان أنه يدخل في بحث لا ينتهي عن هدف لم يحدده، في عالم ليس من صنعه، تتراكم فيه سلع لا يريدها. وكان الظن أن هذا البحث سيؤدي إلى مزيد من التحكم في الذات، وأن تراكم السلع سيؤدي إلى زيادة سعادة الإنسان. ولكن الواضح أنه يؤدي إلى افتقار دائم للاتزان، وهو افتقار ذو تكلفة عالية إنسانيًا. وقد أدى الإحساس بالافتقار إلى الاتزان وفقدان التحكُّم واختفاء الحدود، على المستوى الفلسفي، إلى ظهور ما بعد الحداثة والعدمية الفلسفية. أما على المستوى المجتمعي، فقد أدَّى إلى تزايد الجريمة ومعدلات الطلاق والعزوف عن الإنجاب وتفكُّك الأسرة والإباحية (الأطفال غير الشرعيين ـ حمل المراهقات ـ تزايُد كُلْفة إدارة المجتمع ـ الإيدز . . . إلخ)، وكل الآفات التي تُصنَّف تحت عنوان «الثمن الحتمي والمعقول للتقدُّم»، الذي يرى البعض الآن أنه قد يكون حتميًا ولكنه ليس بالضرورة معقولاً.

(د) ثمة إشكالية أخرى طريفة هي أن تحقُّق النموذج العلماني الشامل ونجاحه ـ

أي المعرفة الكاملة لقوانين الضرورة، والتحكم الكامل في الواقع، والوصول إلى نقطة الصفر ـ سيؤديان في نهاية الأمر إلى التحكم في الإنسان والتنبؤ بسلوكه، بل وتغييره. أي أن النموذج العلماني يبدأ بوضع الإنسان في المركز، ثم يزيحه عن المركز، وينتهي بإلغائه كله. وعلى كلٍّ، فإن هذا تناقض كامن في الافتراض العلماني الأساسي القائل بأن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة المادية، فالجزء عادةً أقل من الكل، وهو يتحقق بمقدار التحامه بالكل، وبمقدار تجسيده للقانون العام الذي يحكم الكل، فالإنسان العلماني يتحقق بمقدار تعبيره عن قوانين الطبيعة المادية. ولكن تحقيقه لهذا القانون يعني في واقع الأمر إلغاءه ككيان مستقل، له سماته الإنسانية وإرادته الأخلاقية المستقلة (وهي إشكالية تتضح بحدة في فكر الاستنارة).

٤ ـ رغم التخطيط والترشيد والإنجازات المادية الضخمة لمنظومة الحداثة العلمانية، هناك من البشر من لا يزال يؤمن بأن الإنسان وإن كان كائنًا يعيش في الطبيعة/ المادة إلا أنه لا يمكن رده في جميع أبعاده إلى النظام الطبيعي (المادي الحتمي المطرد)، ومن ثَمَّ يؤمن هؤلاء بأن للجنس البشري مكانًا خاصًا ومكانةً خاصة في الكون، وأن إنسانية الإنسان تكمن في مقدرته على الاختيار الحر بين الخير والشر، وبين ما هو إنساني وغير إنساني، وفي الحفاظ على هويته وخصوصيته وإنسانيته واتزانه الداخلي. ولكن مثل هؤلاء، حينما يجابهون العالم، يجدون عالمًا تسيطر عليه حكومات محلية ومنظمات وشركات دولية عندها من السطوة والمقدرة ما لم يمتلكه أي حاكم من قبل مهما بلغ من سطوة وجبروت، إذ توجد تحت تصرفها أجهزة وبيروقراطيات أخطبوطية واسعة الانتشار تتسم بمستوى عال من الكفاءة والشراسة، تبذل قصارى جهدها من أجل تحويل العالم بأسره إلى سُوق خاضعة تمامًا للآليات الصارمة لقانون العرض والطلب، وإلى مصنع خاضع تمامًا لآليات إدارية وحركية لا تقل عنها صرامة، وتحاول أن تجعل الإنسان بسيطًا وأحاديًا في بساطة القانون الطبيعي الذي يسري عليه، فترتب له بيئته الاجتماعية وطراز معمار منزله وأثاث بيته وأوقات فراغه وأحلامه، وتضع قواعد إجرائية لكل صغيرة وكبيرة في حياته تكفل تحويله إلى منتج ومستهلك، تتزايد توقعاته الاستهلاكية بشكل مستمر لضمان دوران حلقة

الإنتاج والاستهلاك (القفص الحديدي عند فيبر ـ السجن الحديدي عند زيميل ـ الإنسان ذو البعد الواحد عند ماركوز).

وفي مجابهة هذا العالم المستأنَس الأملس، يشعر الإنسان الذي يصر على إنسانيته باغتراب عميق، لأن ما بداخله من تركيب وأسرار ينفر بشكل فطري مباشر من عالم لا قسمات له ولا ملامح، تم التحكم فيه تمامًا. فالإنسان يجابه عالمًا كل ما فيه محايد بارد ميت خاضع لقوانين برانية ليست لها أبعاد جوانية.. مادةً محضًا خارجة عنه وعن وعيه وعن إحساسه بذاته الإنسانية، أي أنه يجابه عالمًا غير إنساني. ويُطلق البعض على هذا الإحساس «الاغتراب»، وهو نتيجة ما يُسمَّى «التسلّع والتشيُّؤ والتوثُّن». ومن هنا تظهر حركات الاحتجاج المختلفة مثل الأدب الحداثي الذي يشكل صرخة احتجاج يطلقها إنسان وعده الفكر الإنساني الهيوماني (ومن بعده فكر الاستنارة العقلاني) بأنه سيكون في مركز الكون، وأن معرفته بقانون الضرورة والحركة ستتزايد، وسيتزايد من ثَمَّ مقدار تحكُّمه في العالم. فوجد أنه أصبح في عالم ما بعد الحداثة ذرة لا معنى لها، أو قطرة في السيولة المتدفقة ولا يملك لنفسه حولاً ولا قوة.

٥ ـ وقد ثارت الشكوك بشأن إحدى الركائز الأساسية للرؤية العلمانية الشاملة للكون وهو مفهوم التقدُّم. و«التقدم» هو الإجابة العلمانية عن السؤال الكلي والنهائي الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون، وقد تم تعريفه في إطار المرجعية المادية، وترسَّخ الإيمان به، وأصبح إحدى الركائز الأساسية لرؤية الإنسان العلماني الشامل للكون وللطبيعة ولذاته وللآخر. ورغم تغلغُل الإيمان بالتقدُّم إلا أن الشكوك أثيرت بشأنه منذ بداية القرن العشرين (وقبل ذلك في بعض الأوساط الهامشية)، ويمكن توضيح ذلك على هذا النحو:

(أ) تساقطت كثير من الأسس التي يستند إليها مفهوم التقدم، فقد ظهر لنا أن كلاً من العلم وعقل الإنسان محدود. ومن ثَمَّ تأكد لنا أن حلم التحكم الإمبريالي الكامل في العالم إنما هو وهم، ليس بعده وهم! وأنه حلم اختزالي طفولي، وتعبير عن نزعة جنينية (نسبة إلى الجنين)، وتبنٍّ لنماذج بسيطة. فنحن نحرز التقدم في ناحية لنكتشف بعض الآثار السلبية (غير المقصودة) في ناحية أخرى، نتيجة عجزنا

عن الإلمام بكل مكونات النظام البيئي وكل مكونات النفس البشرية. فالنظام البيئي مركب، والإنسان أكثر تركيبًا.

وقد بيَّن أحد العلماء أن الأخطاء في التجارب العلمية في الماضي كانت تتم داخل دورات الطبيعة دون أن تتحدى قوانينها، ولذا، كانت دورة الطبيعة تقوم بإصلاح الخلل عبر السنين. فالتلوث الذي كان يصيب منطقةً ما كان يمكن أن يُترك بضع سنوات حتى تقوم العوامل الطبيعية بإصلاح ما أفسدت يدُ الإنسان. بل إن التلوث الإشعاعي نفسه (الذي قد يستمر لمدة ٢٥٠ ألف سنة) يظل رغم طول المدة داخل الزمان ودورة الطبيعة. أما التجارب الهندسية الوراثية، فإنها قد تأتي بمخلوقات (حشرات ـ فيروسات) لا تستطيع دورة الطبيعة أن تتعامل معها، فهي تقع خارج نطاق حلقة التطور.

(ب) اكتشف الإنسان أيضًا أن المصادر الطبيعية محدودة، وأن الدول «المتقدمة» التي يشكل سكانها ٢٠٪ من البشر يستهلكون ٨٠٪ من المصادر الطبيعية، وهذا يعني أن ما يوجد من مصادر طبيعية لا يكفي لأن «يتقدم» بقية البشر ويصلوا إلى المعدلات الاستهلاكية نفسها (يُقال إن الولايات المتحدة استهلكت في المائة سنة الماضية موارد طبيعية أكثر مما استهلكه الجنس البشري بأسره عبر تاريخه الطويل!). ومن منظور «الاستهلاك» تُعَد الولايات المتحدة أكثر الدول كثافة في العالم (إذ يستهلك الإنسان الأمريكي الواحد ما يساوي ما يستهلكه ألف مواطن هندي!). كما أن معدلات التلوث ستتصاعد إن قرر الـ ٨٠٪ من البشر «المتخلفين» أن «يتقدموا». ولنتخيل الأمر إذا ما «تقدَّمت» البرازيل مثلاً وأقدمت بالتالي على قطع أشجار المطر الاستوائية (مصدر ثلث أوكسجين الكرة الأرضية) كي تلحق بالولايات المتحدة «ركب التقدم» العالمي والتصنيع المتزايد! ولنتخيل أن دولاً مثل الصين والهند وإندونيسيا (التي تضم أكثر من ثلث الإنسانية) قررت هي الأخرى أن تلحق «بركب التقدم» وفرت ملايين السيارات في شوارعها (ليركب مواطنوها سياراتهم الخاصة، شأنهم في هذا شأن مواطني الولايات المتحدة، وكل الدول «المتقدمة» الأخرى). . تذهب بعض الدراسات العلمية إلى أنه لو حدث ذلك فإن الجنس البشري يمكن أن يختنق خلال خمس أو عشر سنوات بسبب نقصان الأوكسجين وزيادة ثاني أكسيد الكربون المتصاعد مع عوادم السيارات! أي أن وهم

التقدم والتحكم يرتطم حتمًا بالحدود الكونية التي لا يمكن تجاوزها. كل هذا يعني أن حلم التقدم بالمعدلات الاستهلاكية الغربية حلم مستحيل، وأنه لو تحقق بالفعل لكان كارثة وكابوسًا.

(جـ) وفكرة التقدم باعتباره قانونًا عامًا طبيعيًا، والغرب باعتباره قمة التقدُّم، ساعدا على ظهور الأيديولوجيات العنصرية التي هيمنت على الإنسان الغربي منذ منتصف القرن التاسع عشر وشكلت الإطار الأيديولوجي لتجربته الإمبريالية. ولكن الأهم من هذا هو أن التقدم الغربي كان لصيقًا بشكل كامل بالتجربة الإمبريالية للإنسان الغربي، فما تحقَّق في الغرب لم يكن «تراكمًا رأسماليًا» كما يُقال ويُزعم، وإنما هو «تراكم إمبريالي»، فهو لم يتم عن طريق الجهود الخاصة والتضحية المستمرة، وإنما عن طريق نهب الشعوب بطريقة منهجية لم يعرفها الإنسان من قبل. يُلاحَظ أن الولايات المتحدة ـ أهم الدول الصناعية ـ ما كان يمكنها أن تحقِّق ما حقَّقته من تقدُّم بدون عنصرين أساسيين: إبادة السكان الأصليين، واستغلال الرقيق الأسود. ففي عام ١٨٣٠، على سبيل المثال، كان القطن الذي يزرعه العبيد يمثل نصف صادرات الولايات المتحدة. وحسب إحدى الدراسات، يفوق مجموع ما نهبته إنجلترا من الهند وحدها كل ما أنتجته إبان ثورتها الصناعية. وهذا يعني، في واقع الأمر، أن المعدلات الغربية للاستهلاك مرتبطة بعمليات النهب الإمبريالية، الأمر الذي يعني استحالة تكرارها ومحاكاتها، فتجربة الغرب في التقدم تجربة غير قابلة للتكرار أو المحاكاة ومن ثَمَّ فهي تجربة غير إنسانية، فالإنساني عام ومشترك ومن ثَمَّ يكون قابلاً للمحاكاة.

(د) ومن الملاحظ أن كثيرًا من مفكري العالم الثالث تقبلوا فكرة تفوُّق الغرب وعالميته وإطلاقه كمسلَّمة لا تقبل النقاش، ومن ثَمَّ قبلوا معيارية النموذج الحضاري والمعرفي الغربي، بحيث أصبح بالنسبة لهم نموذجًا قياسيًا للبشرية جمعاء: نسقًا واحدًا فريدًا، على الجميع الالتزام به واتباعه إن أرادوا سد الفجوة بينهم وبين الغرب للوصول إلى الرقي والسعادة. وقد أدَّى ذلك إلى إسقاط القيم والمُثُل والغايات والخبرة الغربية على العالم، وتعميم النظريات والمفاهيم في العلوم المختلفة (وخصوصًا العلوم الاجتماعية)، دون أن تؤخذ في الاعتبار خصوصيات كل مجتمع والتنوُّع بين الحضارات. كما أدَّى ذلك إلى إنكار التجارب الإنسانية،

وإنكار أهمية الآخر، والسعي إلى نفيه خارج إطار العلم والتاريخ، بل حتى خارج الوجود (لا بمعنى الوجود المادي، وإنما بمعنى الحضور المتميِّز المعبِّر عن الهوية).
ويشار إلى الآخر دومًا باعتباره العالم غير الغربي: أي العالم بأسره باستثناء غرب أوربا وأمريكا الشمالية. وبالتدريج، تستبطن كل الشعوب هذه النماذج الغربية، وتتبنَّى معايير النموذج الغربي للحكم على نفسها. وانطلاقًا من هذا التبني الببغائي الأبله للمنظومات المعرفية للآخر، يتم نقل التكنولوجيا بشراهة غير عادية، ودون فهم لارتباط التكنولوجيا عضويًا بقيم وثقافة البيئة التي أنتجتها، ودون إدراك أن التكنولوجيا ليست مجرد آلات ومعدات، وإنما قدرة توليدية إبداعية لتعديل طرق الإنتاج وتحسين وسائل التعامل مع البيئة لإشباع الحاجات الإنسانية، ومن ثَمَّ فإنها غير قابلة للاستيراد ولا للنقل إلا في هذه الحدود. ومفهوم الناتج القومي الإجمالي يعبِّر عادةً عن هذا المفهوم للتقدم وهذا التحيز للنموذج المعرفي الذي يستبعد الاعتبارات الاجتماعية والبيئية والأخلاقية والنفسية. وكل المفاهيم المرتبطة بمفهوم التقدُّم، مثل: رفع مستوى المعيشة ـ تحسين الدخل القومي... إلخ.. مرتبطة بمفهوم التقدم والنموذج المعرفي المادي الغربي.

(هـ) تسارَع إيقاع التقدم في الآونة الأخيرة بحيث بدأ الإنسان يحاط بسلع وأجهزة ليس متأكدًا تمامًا أنه يريدها (فبعد أن كانت الحاجة أم الاختراع، أصبح الاختراع هو الذي يولِّد الحاجة). كما يُلاحَظ أن الإنسان غير قادر على استيعاب نتائج التقدُّم بسبب حدود جهازه العصبي وحدود عقله. ولذا، فبدلاً من الإحساس بالتحكُّم الكامل، بدأ الإنسان يشعر أن قبضته تتراخى، وأنه خاضع لمسارات وعمليات لا يمكنه التحكُّم فيها. وقد شُبِّه التقدُّم بالقطار المندفع بأقصى سرعة ولا يعرف أحد اتجاهه، كما شُبِّه بالسيارة التي يتعطل التبريد فيها ويبدأ الموتور في السخونة، وهو ما يهدد السيارة ككل، فيقرر سائقها الاندفاع بها لتبريد الموتور (الأمر الذي يهدد حياته)، أي أن الإنسان قرر بكامل حريته أن يندفع بالسيارة، ولكنه في ذات الوقت مضطر تمامًا إلى الاندفاع. وشُبِّه التقدُّم كذلك بالعجلة التي تدور بسرعة فائقة يدفعها الإنسان ولكنه أصبح يجري وراءها أو يدور معها لا حول له ولا قوة. ويمكن أن نشبهه أيضًا بتلك العملات الروسية المشعة التي وجدت في تشرنوبيل وغيرها من الأماكن الجهنمية المشعة.. يفني الإنسان سحابة يومه في

الحصول عليها، وحين يضعها في جيبه تحدث ثقبًا فيه (وكأن النار التي سرقها بروميثيوس من الآلهة لم تأت بالخير للبشر وإنما أحرقت أطراف أصابعه!). وظهور أسطورة فرانكنشتاين في القرن الثامن عشر، ودراكيولا من بعده، دليل على إحساس الإنسان أن التقدم قد يودي به (وقد بُعث كلاهما في النصف الثاني من القرن العشرين!). والأدب الحداثي في الغرب (وهو الأدب الذي يعكس موقف الإنسان الغربي من التجربة التحديثية) يعكس الإحساس بالعجز عن التحكم، وهذا يتضح بجلاء في أدب كافكا وبيكيت ويونسكو وأضرابهم.

(و) يتم التقدُّم في المجال المادي، أما المجال الأخلاقي فلم يحدث فيه تقدُّم كبير، فالطبيعة البشرية (على ما يبدو) لا تتقدم ولا تتأخر. وكما يقول علي عزت بيجوفيتش، فإن كلاً من العقلانيين والماديين يعتقدون «أن التاريخ يسير في خط مستقيم، وأن تطور العالم بدأ من الصفر. فالتاريخ ـ باستثناء بعض الحركات الالتوائية والانتكاسات المؤقتة ـ يلتزم بحركة متصلة إلى الأمام. ويتبع ذلك، أن الحاضر دائمًا هو شيء أكثر من الماضي وأقل من المستقبل [أو كما يقول محمد رضا محرم: «ليس غير الحديث إلا ما هو أحدث منه، وليس من سبيل إلى المستقبل غير الاستقرار في تعاطي الحداثة"]. ونستطيع أن نفهم هذا الموقف [الآلي الساذج] عندما نتذكر أن التاريخ عند الماديين هو التطور المادي للحياة الإنسانية، فهم معنيون بتاريخ الأشياء أو تاريخ المجتمع، لا بتاريخ الإنسان نفسه. إن تاريخ الإنسان ـ وكذلك تاريخ الثقافة ـ لم يبدأ من الصفر، ولا يسير في خط صاعد مستقيم. فعندما تحرر المجتمع الإنساني لأول مرة من الطبيعة لم يكن يتميَّز عن أي قطيع من الحيوانات التي كانت حوله. ولكنه، في اللحظة نفسها، كشف عن سمات إنسانية خاصة به، وعن قيم أخلاقية معينة تحيِّر العقل. لقد دخل الإنسان التاريخ برأس مال أخلاقي مبدئي هائل، لم يرثه من آبائه المزعومين: الحيوانات!».

ولعل أكبر دليل على صدق هذه الأطروحة أن منحنى التقدم المادي لا يتفق بالضرورة ومنحنى التقدم الأخلاقي والمعنوي، فأعلى نسب الانتحار توجد في أكثر الدول تقدُّمًا، والشيء نفسه ينطبق على الإباحية. وقد لوحظ تزايد العنف مع تزايد معدلات التقدُّم.

(ز) ومهما يكن الأمر، فقد لاحظ الإنسان أن التقدُّم التكنولوچي لم ينجم عنه بالضرورة تحسُّن الأداء الإنساني. وقد دعم مسار التاريخ الغربي، بعد هيمنة فكرة التقدم، شكوكَ الإنسان بشأنها. إذ نَشبت حرب عالمية أولى ثم ثانية، وتسارع إيقاع المجتمع، وتآكلت الأسرة، وبدأ الإنسَان يدرك أنه بلور مفهوم التقدم انطلاقًا من إدراكه عائدَ التقدم المحسوس والمباشر قصير المدى، وأنه لم يقدِّر ثمنَه غير المحسوس غير المباشر بعيد المدى، وأن المؤشرات المادية التقليدية لم تَعُد تُجدي. ولاحظ الإنسان الغربي هذه الظواهر ذات التكلفة العالية: الإباحية (التكاليف المادية لإنتاجها والتكاليف المعنوية لاستهلاكها)ـ السلع التافهة التي لا تضيف نافعًا إلى معرفة الإنسان ولا تعمِّق إحساسه ـ تآكل الأسرة ـ طريقة التعامل مع كبار السن ـ تناقُص الوقت الذي يقضيه الإنسان مع أسرته ـ تراجُع التواصل بين الناس بسبب الكمبيوتر ـ الأمراض النفسية (الاكتئاب وغياب الاتزان والتوتر العصبي) ـ انتشار أدوية الحساسية وضيق النفس ـ تزايُد العنف والجريمة في المجتمعات التي يُقال لها متقدمة ـ انتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع (الداروينية الاجتماعية والنيتشوية)ـ تزايد الإحساس بالعجز عن المقدرة على معرفة الواقع (ما بعد الحداثة)ـ تزايُد الإحساس بالاغتراب والوَحْدة والغربةـ تزايُد إنفاق الحكومات على التسليح وأدوات الفتك ـ ظهور إمكانية تدمير الكرة الأرضية إما فجأة (من خلال الأسلحة) أو بالتدريج (من خلال الكوارث) ـ تخريب البيئة (ثقوب الأوزون، وتزايد سخونة الغلاف الجوي) ـ أثر السياحة وحركة التنقل في نسيج المجتمعات وتراثها.

وكما ذكر أمين عام الأمم المتحدة (في تقرير له عام ١٩٧٠)، فإن «بعض الدول الأكثر تقدُّمًا لديها مشكلات خطيرة في مجال الجنوح . . . فبرغم التقدم المادي، لم تكن الحياة الإنسانية أقل أمنًا مما هي عليه اليوم، ومختلف الأشكال من الجرائم (الشخصية والعامة)، من سرقة وغش وفساد وجرائم منظمة، تمثل ثمنًا غاليًا يدفعه الإنسان من أجل وسائل الحياة العصرية والتقدم».

وقد رُصدت التكلفة المادية والمعنوية للظواهر السلبية مع تحويل المعنوي إلى مادي. فمن ضمن تكاليف انهيار الأسرة تشتُّت الأطفال وغياب الرعاية الأسرية الكافية، وهو ما يجعل العملية التربوية مكلفة جدًا، إذ لابد أن تتم بقَضِّها

وقضيضها في المدرسة. وقد لوحظ وجود علاقة ما بين زيادة أعمال التخريب المتعمد في المدارس وتصاعد معدلات انهيار الأسرة. ولا شك في أن هناك علاقة وثيقة بين تزايد القلق بين الأطفال وهذه الظاهرة. كما لوحظت - دون شك - العلاقة بين مرض الإيدز والحرية الجنسية المرتبطة بالانفتاح والتقدُّم. إن الحضارة التي نجحت في أن ترسل إنسانًا إلى القمر، وأن تحافظ على نظافة شوارعها، لم تنجح في أن تُبقي الإنسان بين أعضاء أسرته، وأن تكافح التلوث البيئي والخُلقي!

(ح) وأحب هنا أن أطرح مفهومًا جديدًا كامنًا في كثير من الدراسات الغربية لم يتم الإفصاح عنه بقدر كاف، وهو مفهوم «التخلف الكوني» مقابل «التقدم العلمي الصناعي». فمنذ عصر النهضة والإنسان الغربي يتحدث عن التقدم العلمي والصناعي، ويعدِّد الثمرات التي يجنيها الإنسان من هذا التقدم (والثمرة كما قلنا مباشرة وواضحة). ولكننا نعرف الآن أن هذا التقدم الصناعي كان يؤثر بشكل سلبي في الكون بأسره وفي المصادر الطبيعية بطريقة لم تكن واضحة أو ملموسة في البداية، ولكنها أصبحت الآن أمرًا معروفًا للجميع. هذا التأثير السلبي والدمار الذي يلحق بالبيئة والغلاف الجوي هو ما نسميه «التخلف الكوني» (وكلمة «كوني» تعني أن الرقعة المعنية هي الأرض ككل، وليست أرضَ دولة بعينها داخل حدود سياسية. وأن الكائن المعنيَّ هو الإنسان كإنسان، وليس كمواطن بلد بعينه). ولذا، فحتى تكون حساباتنا دقيقة، لابد أن نربط معدلات «التقدم الصناعي» بمعدلات «التخلف الكوني»، أي بالأضرار التي يلحقها التقدم الصناعي بالكون، وخصوصًا أن هذا التقدم الصناعي يفيد الغرب وحده، أما التخلف الكوني فيؤثر فينا جميعًا (فهي عملية غزو إمبريالية للكون تتم لحساب الإنسان الغربي). ولذا، لابد أن يتم تناول حسابات ثمن التقدُّم والظواهر البيئية المختلفة التي لم يتم حسابها من قبل، مثل: ثقوب الأوزون - تلوث البحار - النفايات النووية - تلوث الهواء - تزايد سخونة الغلاف الجوي - تزايد ثاني أكسيد الكربون. إن حسابات المكسب والخسارة لابد أن تأخذ هذا في الاعتبار (وهي حسابات لابد أن تعود إلى بدايات الثورة الصناعية وليس أن تبدأ من الآن وحسب، كما تحاول الدول «المتقدمة» أن تفعل). وقد تم هذا بالفعل مع المبيدات الحشرية. فبعد أن كان معدل استخدامها يُعَدُّ مؤشرًا على التقدُّم، قررت منظمة الأغذية والزراعة التابعة لهيئة الأمم - بعد حساب تكلفتها

الكونية ـ أن ضرر المبيدات (الكوني الآجل) أكثر من نفعها (الاقتصادي العاجل)، ولذا، نصحت بالتوقف عن استخدامها، وأصبح استخدام المبيدات الحشرية أحد مؤشرات التخلف! فحسابات التقدُّم (لأنها مادية اقتصادية وحسب، وتسقط العناصر الكونية) ليست دقيقة. وثمة إحصائية تذهب إلى أنه لو تم حساب التكاليف الحقيقية لأي مشروع صناعي (أي حساب المكسب المادي النهائي مخصومةً منه الخسارة الكونية والإنسانية) لظهر أنه مشروع خاسر، وأن المشروع الصناعي الغربي حقَّق ما حقَّق من نجاح واستمرار لأن «الآخرين» دفعوا الثمن. كما تذهب إلى أنه، مع نجاح تجربة بعض الدول في اللحاق بالغرب، بدأت تظهر الكارثة الكونية التي تتواتر أخبارها في الجرائد اليومية.

وقد ظهرت جماعات الخُضْر والنظريات الجديدة للتنمية التي تتحدث عن «ساستينابل جروث sustainable growth»، وهي عبارة إنجليزية تُترجَم بعبارة «التنمية المطردة» أو «المستدامة»، أي التنمية التي لا ترهق المصادر الطبيعية، ومن ثَمَّ يمكن الاستمرار فيها جيلاً بعد جيل، وهي تنمية تُدرك ثمن التقدم والتخلف الكوني وتضع في حسابها الأجيال القادمة. كما أنه بدأت تظهر شعارات مثل «الصغير هو الجميل» (بالإنجليزية: سمول إز بيوتيفول small is beautiful) وهو شعار يتناقض تمامًا والإطار التنمويّ الإمبرياليّ الذي يرى ضرورة التوسع الدائم من خلال هزيمة الطبيعة. ويعتبر ظهور هذا الفكر بداية إدراك أن للتقدم ثمنًا فادحًا، وأننا قد ارتطمنا بحائط كوني، فلم يعد هناك من المصادر الطبيعية ما يكفي للاستمرار في تطبيق النموذج التنموي الغربي السائد، وأن في الاستمرار في تبنِّي هذا النموذج خرابًا للكون وتدميراً للذات، فهو ضرب من الحلم المستحيل.. والحلم المستحيل كابوس تؤدي محاولة تحقيقه إلى الشمولية والإرهاب!

وهذا قليل من كثير، فأدبيات «نقد» التقدُّم آخذة في الزيادة في العالم الغربي، الذي يعيش داخل هذا التقدم، ويجني ثمراته، ويكتوي بناره كذلك. والأجدر بنا قبل أن نندفع بكل طاقتنا للحاق هذا العالم «المتقدم» أن ندرس المسألة بعناية وإبداع، وأن نستفيد من تجارب الآخرين، الإيجابية والسلبية.. وإلا، فإن العواقب ربما تكون أوخم ما نتصور!

الإنسان يتنازعه اتجاهان: النزوع الجنيني والنزوع الرباني (انظر ملحق «تعريف أهم المصطلحات والمفاهيم الأساسية المتواترة»). أما النزوع الجنيني فهو الرغبة في الهروب من عبء الهُوية، والتركيبية والتعددية والخصوصية، والمسئولية والإنسانية المشتركة، والقيم الإنسانية والأخلاقية العالمية، والحدود (بمعنى العقوبة، وبمعنى التعريف، وبمعنى الحدود النفسية)، والزمان والمكان، والمقدرة على التجاوز.. حتى يعود الإنسان إلى عالم الطفولة الأولى وإلى حالة الإنسان الطبيعي/ المادي، بل إلى ما قبل الطفولة الأولى داخل رحم الأم، حيث العالم سائل بسيط، لا تُوجَد فيه أية حاجة للتجاوز، إذ لا أبعاد له ولا تُوجَد فيه كليات أو مطلقات أو ثوابت.. عالم يهبط الإنسان فيه ويستقر في قاعه، لا يُوجَد فيه حيز إنساني أو زمان أو ثغرات، أو تدافع أو حدود أو صراع، أو فارق زمني بين المثير والاستجابة.. عالم بلا ذاكرة، لا قيمة فيه، ولا قداسة ولا دَنَس، ولا عدل ولا ظلم، ولا حق ولا حقيقة.. عالم من الصيرورة الدائمة التي تشكل الثبات الوحيد.. عالم من الأيقونات غير المترابطة، المكتفية بذاتها (أيقونات لا تشير إلى إله، فهي تَجسُّد بلا لوجوس).. عالم خال من الثنائيات، يشبه العالم قبل أن يُمنَح آدمُ المقدرةَ على تسمية الأشياء، حين كان لا يَزال إنسانًا طبيعيًا ذا بُعد واحد، جزءًا من الطبيعة يُعرَّف في ضوء وظائفه البيولوجية، قطعةً من الطين (مادة أولية) لم ينفخ الإله بعد فيها من روحه، ولذا، فهو لم يكن يعي بعدُ أصلَه الإلهي، أو المسافة بين الخالق والمخلوقات، وبين الدالِّ والمدلول، والمحرمات والمباحات، والحقيقة والزيف، والحق والباطل، والعدل والظلم.. عالم يشبه ذلك العالم الذي يحلم به جاك دريدا: عالم براءة الصيرورة.. عالم الإشارات بلا حقيقة وبلا أصل. أو كما يقول رورتي. إنه «عالم مادي تمامًا، خال من القداسة، لا يَعبُد الإنسان فيه شيئًا، ولا حتى نفسه»، أي أنه عالم خالٍ من الكلياَت الميتافيزيقية والمادية، ومن النزعات الدينية والإنسانية.

وقد عبَّرت هذه النزعة الجنينية والرغبة في السيولة عن نفسها دائمًا من خلال المنظومات الحلولية الكمونية الواحدية، سواء كانت روحية (وحدة الوجود الروحية) أم مادية (وحدة الوجود المادية)، في إنكارها الشرس الكليات المفارقةَ لعالم الحواس والصيرورة، وفي دمجها الإلهَ والطبيعة والإنسان بحيث يصبح

العالم جوهراً واحداً لا اختلاف فيه ولا تمايز. ومن بين المنظومات الروحية، يمكن أن نذكر الغُنوصية والقبَّالاه اليهودية وغلاة المتصوفة وكثير من الهرطقات الدينية والحركات الشعبوية الشيوعية، ذات الطابع المشيحاني الآدمي (نسبةً إلى آدم). ومن بين المنظومات المادية، يمكن أن نشير إلى كل الفلسفات المادية، وبخاصة الفلسفات المادية العدمية، مثل فلسفة السفسطائيين الذين لا يجدون في العالم سوى حركة. وكل هذه الفلسفات الواحدية لا تتمرد على فكرة الإله المفارق وحسب، وإنما ترفض كل الكليات والتجاوز والحدود، وضمن ذلك الحدود التي تحدِّد الإنسان كإنسان، وتفصله عن الكائنات الطبيعية، ولذا، فهي تذيب الإنسان كمقولة مستقلة وككائن متجاوز للطبيعة/ المادة.

وقد عبَّرت النزعة الحلولية الكمونية الواحدية عن نفسها في الفكر الغربي ابتداءً من عصر النهضة في الغرب. فجوهر المشروع التحديثي الغربي (العلماني الشامل) إلغاء أية مرجعية متجاوزة والإيمان بالمرجعية المادية الكامنة التي تدور حول فكرة الإنسان الطبيعي، الذي لا يتحرك في حيز إنساني مستقل وإنما يتحرك في الحيز الطبيعي/ المادي، عالم الصيرورة الدائمة، الذي لا يعرف الكليات أو المطلقات أو الثوابت أو الحدود. الإنسان الطبيعي الذي يعيش في الطبيعة وعلى الطبيعة.

ومما لا شك فيه أن الحضارة الغربية وصلت إلى معدلات عالية من السيولة، إلا أننا لا نرى هذه النزعة متجذرة في هذه الحضارة وحسب، كما لا يمكن أن نراها مقصورة عليها، ولا يمكن أن نَعتبر الحضارة الغربية مصدرها الوحيد، بل هي تعبير عن نزوع كوني عميق وعن نمط متكرر، وهو النزوع الجنيني. ومن المهم ويجب أن ندركها في إطارها هذا، وألاَّ نراها مقصورة على الزمان والمكان الغربيين.

ورغم جدة الأطروحة التي نقدمها (والتي تدور في إطار نموذج توليدي) إلا أن عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر كان يتحسس طريقه نحوها. ومما له دلالته في هذا السياق أنه كان يسجِّل رؤيته تلك في نهاية القرن التاسع عشر، مع بداية تَحوُّل الحضارة الغربية من المرحلة البطولية المادية ومرحلة التحديث وبداية دخولها مرحلة السيولة والبرجماتية. وقد لاحظ فيبر وجود عناصر مشتركة بين الحضارة الغربية الحديثة والحضارات الوثنية البدائية، ذات النزعة الجنينية الواضحة، وهي حضارات

ترى الإنسان جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة. والمنظومات الوثنية البدائية لم تظهَر فيها منظومات أخلاقية، إذ تظل مثل هذه المنظومات ملتصقة تمامًا بعالم المادة والجسد، وتدور في إطار النسبية المعرفية والأخلاقية. أي أن فيبر يربط بين الحضارة الغربية الحديثة وبين نموذج أكثر عالميةً وشمولاً وإنسانية، هو النموذج الوثني البدائي الجنيني. أي أنه لا يراها حضارة ذات جذور غربية، ولكن ذات جذور إنسانية كونية.

ولنحاول أن نعرض لأطروحة فيبر مع تطويرها بعض الشيء (مثل ربطنا الديانات الوثنية بالنزوع الجنيني) لتصبح أكثر اتساعًا وشمولاً وخصوبة. ولكن تطويرنا وتعديلنا للأطروحة لا يُخلُّ على الإطلاق بأساسياتها.

يرى فيبر أن ثمة تشابهًا عميقًا بين الإنسان البدائي والإنسان الحديث. ويمكن أن نُعدِّل كلمة «بدائي» لتصبح «الوثني القديم»، الذي يؤمن بديانة حلولية كمونية وثنية (وبالفعل، نلاحظ أن فيبر يتحدث أحيانًا عن «الإنسان البدائي» وأحيانًا أخرى عن «اليوناني القديم». واليوناني القديم أبعد ما يكون عن البدائية. ولذا، فلنستبدل كلمة «وثني» بكلمة «بدائي» لنحاول فهم أطروحة فيبر). كما يجب أن ندرك أن كلمة «إنسان حديث» تعني في واقع الأمر الإنسان الذي يدور في إطار العلمانية الشاملة.

يرى فيبر أن أهم نقاط التشابه بين الإنسان الوثني القديم والإنسان (الوثني) الحديث أن كليهما يفتقر إلى إطار مرجعي معرفي وأخلاقي متكامل ومتماسك، يكتسب تكامله وتماسكه من عقيدة دينية أو ميتافيزيقية، أي أن كليهما لا يؤمن بـ«ديانة عالمية». فكلٌّ من الإنسان الوثني القديم والإنسان الحديث يعيش في عالم يفتقر إلى المركز، ويتسم بتعدد العقائد والنظم المعرفية والأخلاقية (أي أنه لا تُوجَد «قصة عظمى»، وإنما هي «قصص صغرى»، إن أردنا استخدام المصطلح ما بعد الحداثي). ولذا، فإن الإنسان الوثني القديم يعيش في عالم مخيف يتهدده من كل جانب، فهو لا يؤمن بعالم آخر، ويعيش في هذه الدنيا محاطًا بآلهة وشياطين متصارعة، لصيقة بعالمه المادي المباشر، غير مفارقة إياه إلا بمسافة صغيرة. وعقيدة هذا الإنسان الدينية لا تجيب عن أية أسئلة كلية، فهي لا تُقدِّم رؤية كونية شاملة

(قصة عظمى). ولذا، فهي قادرة على أن تُهدئ رَوْعه قليلاً وبشكل مؤقت، شريطة أن يذهب إلى الساحر ليُزوِّده بالتعويذة اللازمة لهذه المناسبة، وبعد أن يُقدِّم القرابين لإلهه الخاص أو إله الجماعة أو إله المكان (دون الآلهة الأخرى) في مذبح معيَّن، وبعد أن يقوم بالشعائر المطلوبة بكل دقة، دون وجود منطق كلي واضح وراء كل هذا. وعلاقة الوثني بالآلهة وبالساحر علاقة مادية تعاقدية مباشرة، محددة بنظام المناسبة المباشرة: اتقاء شر إله المكان، أو طلب مساعدته في مهمة معينة، دون وجود منظومة كونية عالمية شاملة.

ويبيِّن فيبر أن العلم الحديث همَّش الشرعية الدينية، إن لم يكن قد ألغاها تمامًا. ولكن العلم لا يجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية (فهو يتعامل مع الجزئيات التي تشبه آلهة المكان والجماعة، ولا يتناول الكليات). وإجابات العلم عن القلق الميتافيزيقي، مثل تقديم القرابين لآلهة محلية للحصول على طمأنينة مؤقتة، تأخذ في بعض الأحيان شكل مسكِّنات أو طبيب نفسي. كما أن العلم ـ بسبب افتقاره للرؤية الكلية ـ يسمح بظهور عقائد مختلفة متصارعة، ليس لأي منها مركزية، تشبه آلهة الإنسان الوثني القديم وشياطينه (ألا يُفسِّر هذا انتشار التنجيم والسحر وعبادة الشيطان في العالم الغربي المتقدم حيث يسود العلم والتكنولوجيا؟).

بل إن مشكلة المعنى بالنسبة للإنسان (الوثني) القديم تزداد حدة، إذ عليه أن يتعامل مع أكثر من عالمين (هذا العالم والعالم الآخر) أما الإنسان الحديث فيُواجَه «بعوالم» كثيرة. فالوجود الإنساني في المجتمع الحديث تم تقسيمه إلى عوالم ومجالات مختلفة منفصلة، يسميها فيبر «نُظُم الحياة» (بالإنجليزية: لايف أوردرز life orders). فهناك النظم أو المجالات العامة مثل المجال الاقتصادي والمجال السياسي، وهناك المجالات الخاصة مثل المجال الجنسي والمجال الفكري. ولكل نظام إجابته الخاصة عن الأسئلة الكلية دون وجود إطار كلي ينتظمها جميعًا. ومثل هذا التشظِّي غير قادر على تزويد الإنسان بإجابة عن الأسئلة النهائية، ولذا، يظل عالم المعنى فارغًا، وكذلك يكون عالم الأخلاق. فمع غياب المعنى، ونسبية المعرفية، تسيطر النسبية الأخلاقية والنفعية المادية التي لا تختلف كثيراً عن أخلاقيات الوثني البدائي النسبية النفعية. ونحن نضيف إلى هذا أن كثيراً من المجالات التي يشير إليها فيبر قد أسقطت تمامًا الأسئلة الكلية والنهائية ولم تثرها

أساسًا، أي أنها «حلت» مشكلة المعنى عن طريق إلغائها، واكتفت بالترشيد الإجرائي وأخلاقيات الصيرورة، أي الالتزام بقواعد اللعب والإجراءات دون أي محاولة للبحث عن معنى كلي أو نهائي.

وتؤدي هذه النسبية المعرفية والأخلاقية في حالة الإنسان الوثني (القديم والحديث) إلى غياب إطار متكامل للوفاء باحتياجاتهما النفسية، ولذا، يعود كل منهما إلى مصادره الشخصية. وإذا كان الإنسان الوثني القديم يعود إلى القبيلة والآلهة المحلية ويفقد ذاته فيهما، فإن الإنسان الوثني الحديث قد فقد إيمانه بالكل المادي، ولم تبق أمامه سوى المؤسسات الرشيدة التي تُرشِّد حياته وتُنمِّطها وتضع له سيناريوهات عديدة بديلة، ولكنها جميعًا «تنويعات رياضية» فارغة من المعنى. وحينما يتمرد الإنسان على حياته، تظهر الحركات الشمولية والقوميات العضوية التي تزود حياته بالمعنى، بأن تُحوِّله إلى إنسان ذي بُعد واحد، لا يسأل أية أسئلة نهائية أو كلية، ولا يشعر بأي قلق ميتافيزيقي، ولا يلتزم بأية منظومات أخلاقية تتجاوز ذاته القومية الضيقة، وتذيب الذات المركبة المتعينة في كلٍّ أكبر ملوَّن هو الشعب القومي العضوي وأرض الوطن والأجداد المختارة (التي تشبه آلهة المكانً المحلية)، أو الدولة والفوهرر في النازية، والوطن والدوتشي في الفاشية، وديكتاتورية البروليتاريا والزعيم الفرد في الشيوعية، والشعب اليهودي المختار وأرض الميعاد في الصهيونية. ولعل ظهور العبادات الجديدة والنزعات البيئية المتطرفة وعبادة جايا (أي الأرض) تعبير عن هذه الرغبة الوثنية الجنينية القديمة/ الحديثة في العودة إلى كلٍّ أكبر، تُفقَد فيه الذات وتهبط في القاع وتستقر فيه.

ولعل ظهور الجسد والجنس (والصور المجازية الأساسية في النظم الحلولية الكمونية) كصور مجازية أساسية في الحضارة الغربية الحديثة تعبير آخر عن هذه النزعة الجنينية، ومحاولة لحل مشكلة المعنى بإلغائها، فحينما يصبح الجسد والجنس هما المعنى، فقد عدنا مرة أخرى إلى إله المكان وإله اللحظة وإلى القرابين المباشرة النفعية، دون منطق واضح ودون معنى كلي. (انظر دراستنا **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**).

وقد تَجاوَز فيبر حدود المكان والزمان، ولاحظ التشابه العميق بين رؤية الكون

التي تسود في الحضارة الغربية الحديثة والحضارات الوثنية القديمة (في كثير من الأمكنة)، ولاحظ السيولة الفلسفية التي تسم هذه الرؤى وعجزَها عن النهوض إلى عالم الكليات بكل ما يوحي من مسئولية (ولعل أطروحة فيبر لم تنل ما تستحقه من تقدير ودراسة لأنه ذكرها بشكل عَرَضي في كتاباته).

إن الحضارة الغربية الحديثة (في عصرها البطولي) كانت لها نظريتها العامة وتفسيرها للكون والتاريخ بأسره، وقد تبدى هذا في فكر عصر الاستنارة والمشروع الإمبريالي الغربي والهيمنة الإمبريالية العالمية عليه. أما الآن، فهي لم تَعُد حضارة تبحث عن الحقيقة الكلية والقصة العظمى، وإنما أصبحت قانعة راضية بالنسبية والقصص الصغرى المتناثرة، التي لا يربطها رابط. وهي حضارة كانت تُنتج أشكالاً فنية متماسكة ذات معنى، فانغمست في التجريب، وأدمنت البدايات الجديدة بشكل دائم، وغاصت في التشظي الفلسفي والفني. وبعد أن كانت تؤمن بالمحاكاة والمقدرة على التواصل إذْ بها تنكر هذا الآن. أي أن هذه الحضارة العقلانية المادية أصبحت حضارة لا عقلانية مادية. ونموذجنا التفسيري قادر على الإحاطة بهذا التناقض. فرغم أن السيولة الفلسفية كانت كامنة في المشروع التحديثي في ماديته وتفكيكيته، إلا أنها كانت في حالة كمون وحسب، ولم تبدأ في التحقق إلا مع نهايات القرن التاسع عشر، ثم اكتسحت أوربا مع منتصف القرن العشرين، وها هي ذي تكتسح العالم بأسره على هيئة فكر ما بعد الحداثة والنظام العالمي الجديد.

ولكن منتجات الحضارة الغربية الحديثة في مرحلة السيولة (المتجذِّرة في النزعة الجنينية عند الإنسان) ليست معادية للحضارة الشرقية أو الإسلامية وحسب، وإنما هي معادية لكل الحضارات، ومن ضمنها الحضارة الغربية نفسها (تمامًا كما أنها ليست معادية للميتافيزيقا الدينية وحسب، ولكنها معادية لكل أنواع الميتافيزيقا، بما في ذلك الميتافيزيقا المادية). ولذا، فإن منتجات هذه الحضارة لا تُقوِّض خصوصيتنا وهُويتنا وتماسكنا وحدنا، وإنما تُقوِّض خصوصية وهوية وتَماسُك المجتمعات الغربية نفسها. فالهامبورجر طعام طبيعي مادي أقرب إلى قطعة الغيار لا علاقة له بالأطعمة الغربية (من مطبخ فرنسي إلى مطبخ إيطالي إلى مطبخ إسباني، أو حتى مطبخ أمريكي سواء كان جنوبيًا أم شماليًا، إلى مطبخ الكريول في لويزيانا)، وهو يحل محلها كلِّها بالتدريج، وهو طعام وظيفي محض لا طعم له ولا لون ولا

رائحة، بروتين حيواني، يمكن أن تحل محله حبوب البروتين حينما يتم اختراعها في عصر اليوتوبيا التكنولوچية التكنوقراطية. وقل الشيء نفسه عن موسيقى الديسكو، فليست لها علاقة كبيرة بموتسارت أو بيتهوفن أو باخ أو تليمان أو موسيقى الباروك، ومع هذا فهي تُقوِّضها كلَّها وتحل محلها. والشيء نفسه ينطبق على الطُرز المعمارية، فما يُسمَّى «الطراز الدولي» طراز وظيفي، وهو حوائط تشكل حيزاً محايداً يستطيع أي إنسان وظيفي أن يمارس فيه وظائفه البيولوچية الأساسية، دون خصوصية أو هوية أو آلام أو أحلام خاصة.

إن النزعة الواحدية المادية بدأت تكتسح الجميع، لتسقط كل الحدود، بحيث يتحول العالم إلى كيان ذي بُعد واحد يتحرك فيه البشر في إطار حتميات مادية، تعفيهم من مسئولية الاختيار، وحيث الأمل أن تقوم الهندسة الوراثية الداروينية بتحسين النسل وأخلاقيات الإنسان من خلال تغيير الجينات والتحكم فيها، ومن خلال عمليات الاستنساخ النظيفة المعقمة، وحيث يوجد عالم من شاشات التليفزيون والكمبيوتر تعفي الإنسان من مسئولية الحركة بين الآخرين، فيجلس في منزله ليبيع ويشتري ويعمل ويتسلى ويستمنى.. دون أن يرى بشراً، تماماً مثل الجنين في رحم أمه أو الطفل في علاقته بثديها!

والقضية الآن هي: كيف يمكن أن نستمر في هذا العالم الحديث دون أن نسقط في العالم الجنيني، ودون أن ننسى أن نزعات التجاوز الربانية داخلنا هي، في واقع الأمر، مصدر إنسانيتنا-؟! وكيف يمكن أن نؤسس حضارة إنسانية حديثة لا تؤدي بالضرورة إلى تقويض الإنسان؟!

ولعل المطلوب الآن هو تحديد ثمن التقدم (الثمن الباهظ الذي ندفعه لعمليات التحديث في إطار العلمانية الشاملة)، وموازنة الثمن بالثمرة. فالإنسان الغربي بنى منظومته المعرفية والصناعية على أساس تجاهُل الثمن الحقيقي للتقدم، وانطلاقاً من مقدرته على تصدير «فواتير» التقدم إلى الشرق من خلال هيمنته الاستعمارية. أما نحن، فإننا ندفع ثمن التقدم غالياً وكاملاً.. بلا نقصان ولا مهادنة. ولذا، فقد يكون من الضروري الوصول إلى مفهوم مركب لعلاقة الإنسان بالكون وبنفسه، مفهوم يؤكد حرية الإنسان ومقدرته على إعادة صياغة ذاته وواقعه، دون أن يستبعد

سعادة الإنسان وطمأنينته أو قيمَه وهُويته، أو حدوده وإنسانيته، أو اتزانه مع نفسه ومع من حوله ومع بيئته، باعتباره كائنًا مكرمًا مستخلَفًا من الله ـ سبحانه وتعالى ـ في الأرض لإعمارها لا لتخريبها. أي أن تغيير الإطار المعرفي الذي نتحرك داخله وتغيير أسسه الأخلاقية والإنسانية أمر ضروري للإنسانية كلها.

ولعل تعريف العلمانية الذي توصلنا إليه، والتمييز بين العلمانيتين (الجزئية والشاملة) الذي نؤكده، سيساهم في توضيح الأمور. فالعلمانيون في بلادنا العربية والإسلامية في غالبيتهم الساحقة علمانيون جزئيون (كما بيَّنا)، حتى هؤلاء الذين يتأرجحون بين العلمانيتين نجدهم في أغلب الأحيان لا يدركون بعض التضمينات الفلسفية العدمية للأفكار التي يتبنونها، وهذا يعني أن العلمانيين العرب ـ في معظمهم ـ يؤمنون بالكليات والثوابت والقيم. مما يعني أن ثمة رقعةً مشتركة بينهم وبين «الإيمانيين» (إسلاميين كانوا أم مسيحيين)، وأن الجميع يقفون في خندق واحد ضد العدمية والإباحية الإمبريالية والعولمة، وكل ما يهدد خصوصيتنا وقيمنا وثرواتنا ومستقبلنا، بل ما يهدد الإنسان ككل، وأن العداء بين الفريقين ليس له أساس فكري واضح.

ولذا، فقد يكون من الأجدى أن يوحد الجميع قواهم وأن يتعاونوا على توليد المشروع الحداثي العربي والإسلامي كجزء من المحاولة الإنسانية العامة التي تحاول تجاوز الحداثة الداروينية، المنفصلة عن القيمة، المبنية على الصراع والتنافس والتقاتل والاستهلاك المتصاعد وصولاً إلى حداثة إنسانية، تنطلق من إنسانيتنا المشتركة، حداثة تدير المجتمع بطريقة مختلفة، فهي لا تدور في الإطار العلماني المادي الشامل، ولا ترى الإنسان مادةً محضًا، ولا تنفصل عن القيمة.. وإنما تدور في إطار منظومة قيمية ترى أن تحقيق السعادة لا يكون بالضرورة عن طريق زيادة الثروة ونهب الطبيعة واستغلال الإنسان، وإنما عن طريق تبني قيم إنسانية ربانية مثل العدل والتكافل والتراحم والتوازن (مع الذات ومع الطبيعة).. وفي ذلك خيرُنا.. وخيرُ الإنسانية كلها.

الباب الثاني

العلمانية الشاملة واليهود واليهودية والصهيونية

الفصل الأول
العلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية

قد يكون من المفيد أن نبيِّن العلاقة بين الجماعات الوظيفية والعلمانية الشاملة، فالتعرف على مثل هذه العلاقة سيلقي ضوءاً على كليهما، كما أنه سيكشف لنا أبعاد علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بالعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

الجماعات الوظيفية: تعريف

«الجماعة الوظيفية» هي مجموعات بشرية صغيرة يقوم المجتمع التقليدي بإسناد وظائف شتى إليها، يرى أعضاء هذا المجتمع، أنهم لا يمكنهم الاضطلاع بها لأسباب مختلفة. وقد تكون هذه الوظائف مشينة في نظر المجتمع ولا تحظى بالاحترام في سُلم القيم السائدة (التنجيم ـ البغاء ـ الربا)، وقد تكون متميِّزة ومهمة (الطب ـ وخصوصاً أطباء النخبة الحاكمة ـ، القتال)، وقد يتطلب الاضطلاع بها قدراً عاليًا من الحياد والتعاقدية لأن المجتمع يريد الحفاظ على قداسته وتراحُمه ومثالياته (التجارة والربا). وقد يلجأ المجتمع إلى استخدام العنصر البشري الوظيفي لملء فجوة أو ثغرة، تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته من ناحية ومقدرته على إشباع هذه الرغبات والوفاء بها من ناحية أخرى (الحاجة لمستوطنين جدد لتوظيفهم في المناطق النائية ـ خبرات غير متوفرة ـ الحاجة إلى رأس مال). كما أن المجتمع قد يقوم بإسناد الوظائف ذات الحساسية الخاصة وذات الطابع الأمني (حرس الملك ـ طبيبه ـ السفراء والجواسيس) إلى أعضاء الجماعات الوظيفية. ويمكن أن تكون الوظيفة التي تُسنَد إلى أعضاء الجماعة الوظيفية مشينة ومتميِّزة وحساسة في آن

واحد (مثل الخصيان والوظائف الأمنية على وجه العموم). كما أن المهاجرين عادةً ما يتحولون إلى جماعات وظيفية (في المراحل الأولى من استقرارهم في وطنهم الجديد) لأن الوظائف الأساسية عادةً ما تكون قد شُغلَت من قبَل أعضاء المجتمع المضيف. ويحاول الاستعمار دائمًا أن يحوِّل أعضاء الأقليَات إلى جماعات وظيفية، تضطلع بوظائف يسندها إليها وتتمتع بمزايا تُقدِّمها لها، حتى تدين له بالولاء.

ويتوارث أعضاء الجماعة الوظيفية الخبرات في مجال تَخصُّصهم الوظيفي عبر الأجيال ويحتكرونها، بل ويتوحَّدون معها. وفي نهاية الأمر يكتسبون هُويتهم ورؤيتهم لأنفسهم منها. وهي عملية يساعد عليها مجتمع الأغلبية، لأنه يُعرِّف عضو الجماعة الوظيفية من خلال وظيفته وحسب (لا من خلال إنسانيته المتكاملة)، وبذلك يصبح عضو الجماعة الوظيفية إنسانًا ذا بُعد واحد، يمكن اختزال إنسانيته إلى هذا البُعد والمبدأ الواحد ـ وهو وظيفته ـ.

وبعد أن يتم استيراد أو تجنيد العنصر الوظيفي يحدث ما يلي:

(أ) العلاقة التعاقدية النفعية:

يدخل أعضاء المجتمع المضيف، مع أعضاء الجماعة الوظيفية، في علاقة تعاقدية نفعية محايدة رشيدة واضحة، لا تركيب فيها ولا إبهام، ويقوم كل طرف في العلاقة بحوسَلة الطرف الآخر (أي يحوله إلى وسيلة)، وينظر إليه باعتباره وسيلة لا غاية، وباعتباره مادة نافعة يتم التعامل معها بمقدار نفعها.

(ب) العزلة والغربة والعجز:

يحتفظ أعضاء المجتمع المضيف وأعضاء الجماعة الوظيفية بمسافة فيما بينهما. فيقوم المجتمع المضيف بعزل أعضاء الجماعة الوظيفية مما يجعلهم يعانون إحساسًا عميقًا بالغربة. وفي جميع الأحوال كان أعضاء الجماعة الوظيفية قريبين من النخبة الحاكمة يمارسون إحساسًا بالولاء العميق تجاهها، فهي التي تستوردهم كأداة لقمع جماهير المجتمع ولامتصاص ما قد يتراكم من ثروات وفوائض لديهم، وهي التي تضمن بقاءهم واستمرارهم، ولكنها في الوقت نفسه لا تشركهم في السلطة. فهم

بلا أساس للقوة، وبلا قاعدة بين الجماهير، مما يجعلهم في حالة خوف دائم منها، ومن ثَمَّ لا يطمحون في المشاركة في السلطة بسبب وضعهم هذا. وقد يتعمق ولاء أعضاء الجماعة الوظيفية للنخبة الحاكمة إلى درجة أن تصبح في كثير من الأحيان جماعة وظيفية عميلة.

(جـ) الانفصال عن المكان والزمان، والإحساس بالهُوية الوهمية:

ينتج عن هذا الوضع انفصال أعضاء الجماعات الوظيفية عن الزمان والمكان اللذين يعيشون فيهما، ومن ثَمَّ، فغالبًا ما يرتبط أعضاء الجماعة الوظيفية عاطفيًا بوطن أصلي (صهيون ـ الصين ـ القبيلة ـ العائلة) يصبح موضع ولائهم وحبهم وعاطفتهم المشبوبة، ويتصورون أنهم جزء من تاريخه وتراثه، فيتعمق شعورهم بالغربة وسط المجتمع المضيف، ويعيشون فيه دون أن يكونوا منه، ويتطور لديهم إحساس عميق بهُويتهم المستقلة (مركب الشعب المختار المنفي، أو الشعب العضوي المنبوذ). ولكن الجماعة الوظيفية (والوظيفة ذاتها) هي، في واقع الأمر، موضع الولاء الفعلي والمباشر لعضو الجماعة الوظيفية، فهي أساس وجوده وهُويته. إلا أن المعجم الحضاري لأعضاء الجماعة الوظيفية لا يختلف في واقع الأمر عن معجم مجتمع الأغلبية إلا في بعض التفاصيل الخاصة، فهم آلة لا وطن لها، ولكنهم يعيشون فعلاً في المجتمع المضيف، يؤدون وظيفتهم فيه بشكل يومي، ومن ثَمَّ فهُويتهم هُوية وهمية.

(د) ازدواجية المعايير، والنسبية الأخلاقية:

يُطوِّر طرفا العلاقة (أعضاء الجماعة الوظيفية والمجتمع المضيف) رؤية أخلاقية ثنائية، فما يسري على الواحد من قيم أخلاقية مطلقة لا يسري بالضرورة على الآخر، باعتبار أن الآخر في هذه العلاقة يقع خارج نطاق الحُرُمات والمطلقات الأخلاقية، وباعتبار أن الجماعة الوظيفية شعب مختار. ومن ثَمَّ، يحاول كل طرف تعظيم منفعته ولذته مستخدمًا الآخر.

(هـ) الحَركية:

لكل هذا، يتسم أعضاء الجماعة الوظيفية بالحركية البالغة، وهذا أمر مرتبط بكونهم عنصرًا نافعًا وآلة يمكن نقلها من مكان إلى آخر.

(و) التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع:

ينجم عن هذا الوضع تَأرجُح شديد بين تمَركُز حول الذات (الوظيفة باعتبارها الذات والهُوية)، وتمَركُز حول الموضوع (الوظيفة باعتبارها خدمة تؤدى للمجتمع). فعضو الجماعة الوظيفية قد يكون عضواً في شعب مختار، ولكنه أيضًا أداة في يد المجتمع (التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع)، وتظهر عقدة الاختيار، الذي يواكبه شعور عميق بالحتمية.

وتوجد جماعات وظيفية في معظم المجتمعات التقليدية، ولكننا نلاحظ أن الحضارة الغربية تميل نحو حوسلة البشر، ومن ثَمَّ تبدو فيها ظاهرة الجماعات الوظيفية بشكل متبلور. وقد لعب أعضاء الجماعات اليهودية فيها دور الجماعات الوظيفية، بحيث أصبح اليهودي هو الإنسان الوظيفي، وهذا هو أساس العداء لليهود واليهودية. وقد تفاقم الوضع في عصر النهضة في الغرب، حينما بدأت الجماعات الوظيفية اليهودية تفقد دورها الوظيفي.

ويُلاحَظ أن أعضاء الجماعات الوظيفية شخصيات متحوسلة منعزلة مغتربة، لا جذور لها ولا ولاء، ينظرون إلى أنفسهم باعتبارهم كيانًا مهمًا مستقلاً. ولكنهم، في الوقت نفسه، ينظرون إلى أنفسهم في علاقتهم بالمجتمع المضيف باعتبارهم مادة تُوظَّف. وهم يدخلون في علاقات تعاقدية مادية مع المجتمع لا تراحم فيها. وتكون رؤية أعضاء الجماعات الوظيفية في الغالب رؤية حلولية كمونية واحدية، فالحلولية تجعل عضو الجماعة الوظيفية موضع الحلول الإلهي (مكتفيًا بذاته، مرجعيةَ ذاته) عضواً في شعب مختار، مما يجعل من السهل عليه تَحمُّل وضعه المؤلم والدخول في علاقة تعاقدية صارمة لا تراحم فيها مع المجتمع.

العلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية

ظاهرة الجماعات الوظيفية، في شكلها المتبلور، هي ظاهرة خاصة بالمجتمعات التقليدية (التراحمية). والظاهرة ككل تعبير عن محاولة المجتمع التقليدي الحفاظ على تراحمه وطُهره وقداسته، عن طريق تركيز التعاقد والحوسلة في مجموعة بشرية صغيرة. فكأن الجماعة الوظيفية هي جماعة تم نزع القداسة عنها تمامًا وتمت

حوسلتها وعلمنتها، فهي جيب أو جيتو تعاقدي (جيسيلشافت) في المجتمع التقليدي التراحمي (جماينشافت).

ولعل جيتو البغايا هو حالة متطرفة من الجيتوات الوظيفية التعاقدية، إذ كانت البغايا تُعزلن فيه ليمارسن فيه نشاطهن التعاقدي المادي الذي لا يتخلله حب أو محبة (فهو نشاط اقتصادي عضلي مادي محض)، فتتحولّ الأنثى إلى بَغيٍّ (إنسان وظيفي اقتصادي وجسْماني)، والذكر إلى عميل (إنسان وظيفي جسْماني واقتصادي)، ويُحوسلَ كل واحد منهما الآخر، ويحاول أن يُعظِّم منفعته أو لذته أو كلتيهما. ولهذا السبب (ولأسباب أخرى)، لاحظنا أن أعضاء الجماعات الوظيفية يتبنون رؤية حلولية كمونية للعالم.

ويجدر بنا أن نؤكد أن وحدة الوجود الروحية هي ذاتها وحدة الوجود المادية (العلمانية)، فكلتاهما ترد الكون إلى مبدأ واحد، وتُظهر إنسانًا وظيفيًا ذا بُعد واحد، يمكن تفسيره في ضوء هذا المبدأ الواحد الكامن. لهذا، نجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية إما من حملة الفكر العلماني، أو ممن عندهم قابلية عالية للعلمنة. ويمكن أن نحدد ملامح العلاقة بين الجماعة الوظيفية والرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية ـ بناءً على ما سبق بيانه من سمات الجماعة الوظيفية ـ على النحو التالي:

١ ـ التعاقد (والنفعية والحيادية والترشيد والحَوْسَلة):

يدخل عضو الجماعة الوظيفية في علاقة تعاقدية مع مجتمع الأغلبية الذي يرده إلى مبدأ واحد (الواحدية الوظيفية)، ويعرِّفه في إطار وظيفته ويحتفظ به المجتمع بمقدار نفعه، ويدخل معه في علاقة رشيدة تمامًا خاضعة لحسابات الربح والخسارة، فهو (من وجهة نظرهم) ليس إنسانًا متعيِّنًا مركبًا ذا دوافع إنسانية مركبة كثيرة، وإنما إنسان وظيفي ذو بُعد واحد تم تجريده في ضوء نفعه ووظيفته الواحدة، فيصبح إنسانَ العلمانية الطبيعي/ المادي. وهو يمكن أن يكون الإنسانَ العلماني الاقتصادي، المنتج والمستهلك، الذي يدخل في علاقات اقتصادية إنتاجية لا شخصية، أو الإنسانَ العلماني الجسماني الذي يُكرِّس نفسه لملذاته. وعضو الجماعة الوظيفية ليس ضحيةً لعملية التجريد التي تُطبَّق عليه، إذ إنه يقوم هو نفسه بتجريد المجتمع في ضوء العائد

الاقتصادي الذي يحصل عليه منه، كما يقوم بتجريد ذاته وتحييدها، وذلك حين يدخل في علاقة مع هذا المجتمع في رقعة الحياة العامة. ولكنه، مع هذا، يمارس إنسانيته المُتعيِّنة المركبة في رقعة ضيقة من الجيتو وهي رقعة الحياة الخاصة. ويقوم عضو الجماعة الوظيفية بترشيد حياته (العامة) تمامًا في ضوء الوظيفة التي يضطلع بها، فيكبح جماح أية عواطف إنسانية مركبة، ويُطبِّق على نفسه نماذج رياضية رشيدة، ويتقبل أهدافًا مادية لا إنسانية.. كل ذلك حتى يتسنى له القيام بوظيفته. وإذا كانت العلمنة والترشيد هما عملية فرض الواحدية المادية على المجتمع والفرد، فإن عضو الجماعة الوظيفية، من خلال إخضاع ذاته للواحدية الوظيفية، ومن خلال استبطانه لها، ومن خلال رؤيته لأعضاء المجتمع المضيف، باعتبارهم وسائل لا غايات ومصدراً للنفع ـ يصبح قادراً تمامًا على حوسلة نفسه وتوظيفها وترشيدها دون أية مشكلات أخلاقية أو نفسية، ولذا، فهو يرى نفسه شيئًا بين أشياء، مجرد علاقة إنتاج، أو ربما أداة من أدوات الإنتاج والإدارة.

وحينما يُقسِّم عضو الجماعة الوظيفية حياته إلى حياة عامة رشيدة متحوسلة، وحياة خاصة مركبة، فإنه بهذا لا يختلف كثيراً عن تقسيم المجتمعات العلمانية لحياة الإنسان إلى رقعة الحياة العامة (الخاضعة تمامًا للترشيد والتنميط) ورقعة الحياة الخاصة (التي تشكل مجال الحرية الشخصية).

٢ ـ العزلة والغربة والعجز:

عزلة عضو الجماعة الوظيفية وغربته تجعله قادرًا على تَقبُّل معدل عال للغاية من تجريد الذات، وهو في عزلته وغربته يشعر بعدم الأمن، وهو ما يولِّد لدَيه المركب الجيتوي، وما يمكن تسميته «عقلية التربُّص»، أي أنه يعيش خائفًا، كارهًا للآخر، على استعداد دائم للفتك به. وعقلية التربص هذه مرتبطة تمامًا بالرغبة في الانقضاض والغزو، أي أنها تخلق قابلية لتَقبُّل الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية وعالم ماكيافيللي وهوبز.

٣ ـ الانفصال عن الزمان والمكان، والإحساس بالهُوية المقدَّسة (الوهمية):

عضو الجماعة الوظيفية لا يرتبط بوطن، ولذا، فهو جائل لا وطن له (بالإنجليزية: هوملس homeless)، وهذه هي بعض صفات الإنسان العلماني

(الإنسان الطبيعي الوظيفي). وإذا عرف عضو الجماعة الوظيفية وطنًا فهو وطنه الأصلي، وطن وهمي وجداني، أما وطنه الحقيقي فهو وظيفته. كما أنه يمارس إحساسًا عميقًا بقداسته وهُويته المنفصلة المتميِّزة. وهكذا الإنسان في المجتمع العلماني الذي يرتبط بمنفعته ولذته ورأسماله الذي لا يعرف حدودًا أو وطنًا. وهو حريص دائمًا على حدود هُويته الوهمية في عالم نمطي تسيطر عليه المؤسسات التي تنشر النمطية. وعضو الجماعة الوظيفية لا يرتبط بتاريخ بلده (فالخلاص دائمًا في النهاية في صهيون)، ولهذا، فبإمكانه أن يعيش في حالة حرمان في الحاضر (الآن وهنا) باسم التمتع بالمستقبل (حينئذ وهناك)، وهذا الموقف يؤدي إلى شكل من أشكال الترشيد، إذ يؤدي إلى إنكار الذات وإلى تَراكُم رأس المال والخبرات والحرص على ادخار الطاقة وعدم تبديدها. والإنسان العلماني في مرحلة التراكم الرأسمالي والتقشف لا يختلف عن ذلك كثيراً.

٤ ـ ازدواجية المعايير، والنسبية واللاأخلاقية:

تُولِّد ازدواجية المعايير لدى عضو الجماعة الوظيفية مرجعية ذاتية كامنة. فثمة معيار أخلاقي ينطبق على الجماعة (فهي مقدَّسة)، ومعيار آخر ينطبق على الآخر. فهو (الآخر) مباح تمامًا، ويقع خارج نطاق المطلقات الأخلاقية، وداخل دائرة المباح، تسري عليه القوانين التي تسري على الأشياء. وهذا يعني، في واقع الأمر، نسبية الأخلاق ورفض مقولات الخير والشر، فهي مقولات عامة عالمية. وهنا تظهر إرادة القوة، إذ إن ما يقرره عضو الجماعة الوظيفية هو وحده المعيار الأخلاقي (في غياب معايير إنسانية عامة). ومن هنا تظهر عقلية الغزو، إذ يمكن تدمير الآخر وسلبه ونهبه. كما تظهر عقلية التكيف البرجماتي والإذعان للواقع.

٥ ـ الحَرَكية:

يؤدي كل هذا، بطبيعة الحال، إلى حركية بالغة، إذ يصبح الإنسان لا جذور له ولا ارتباط، وغير ملتزم بأية منظومات قيمية، فهو يُخضع كل شيء لإرادة القوة (النيتشوية) أو للتفاوض (البرجماتي). وقد عُرِّفت الحداثة بأنها انفصال الإنسان عن العلاقات الكونية على أن يُخضع كلٌّ علاقاته مع البشر للتفاوض ولعمليات الترشيد الواحدي المادي.

٦ ـ الاستقطاب (الذاتية/ الموضوعية ـ الحرية/ الجَبْرية):

يُلاحَظ أن الرؤية الاستقطابية للواقع، والتأرجح بين الأنا المقدَّسة من جهة وبقية العالم (الطبيعة وبقية الجنس البشري) من جهة أخرى، وبين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع، وبين الصلابة والسيولة، وبين الذاتية والموضوعية، وبين الحرية والجبرية ـ هي إحدى سمات الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية والرؤية الحلولية الكمونية. والجماعة الوظيفية ترى نفسها مقدَّسة مقابل الآخر المباح، وترى نفسها حركية مقابل الآخر الساكن، وهي تعرف أسرار الوظيفة مقابل الآخر الذي يجهلها.

ورغم الاستعداد الكامن للعلمنة لدى أعضاء الجماعات الوظيفية، ورغم أنهم من أكفأ الناقلين لأفكار التحديث والعلمنة والحوسلة والتعاقدية، إلا أن موقفهم من عملية التحديث والعلمنة مزدوج ومبهم. فهم من قطاعات المجتمع الأولى التي تم نزع القداسة عنها، وتم تجريدهم وتحويلهم إلى عنصر موضوعي نافع بسيط ذي بُعد واحد، وهم لا يدينون بالولاء للمجتمع ولا يضربون بجذورهم في أرضه أو تاريخه، ولذا، فإن إحساسهم بحرمة التقاليد أو خوفهم من الإخلال بالقيم السائدة ضعيف للغاية، إما لجهلهم أو لعدم اكتراثهم بها. كما أن إحساسهم بتركيبية الواقع التاريخي تكاد تكون منعدمة. وقد يكون مما له دلالة في هذا السياق أن نشير إلى شخصية مثل محمد علي، فقد قدم إلى مصر ضمن جماعة وظيفية قتالية (الألبان أو الأرناءوط)، ونظر إلى مصر نظرة محايدة، فلم يكن يعرف لغة أهلها ولا تقاليدهم. ولكنه، مع هذا، أدرك إمكانات مصر ومدى نفعها، فاستولى على الحكم وبدأ واحدة من أسرع عمليات التحديث والعلمنة في العصر الحديث. كما أن كمال أتاتورك كان شخصية هامشية في مجتمعه، فقد جاء ـ هو وكثير ممن قاموا بثورة تركيا الفتاة ـ من سالونيكا، وهي بلدة كانت تُعدُّ عاصمة ليهود الدونمة. ولا يهم ما إذا كان أتاتورك يهوديًا باطنيًا أم لا، ولكن المهم أنه، شأنه شأن محمد علي، شخصية هامشية تنظر إلى المجتمع نظرة موضوعية محايدة باعتباره مادة تُوظَّف. ولابد من الإشارة هنا إلى أن الثورات التحديثية تقوم بها عادةً قطاعات من النخبة العسكرية والثقافية أعيد إنتاجها على هيئة جماعات وظيفية.

ولكن ـ على الرغم من ذلك ـ لا توجد قاعدة ثابتة، إذ إن طبيعة التكوين الثقافي لأعضاء الجماعة الوظيفية، وطبيعة علاقتهم بالنخب الحاكمة والمجتمع ككل، قد تجعلهم يقفون ضد عمليات التحديث والعلمنة رغم أنهم يحملون أفكارها ويجسدونها في المجتمع. على سبيل المثال: لعب اليونانيون والإيطاليون في المجتمعات العربية دوراً تحديثياً مهمًا، تمامًا كما فعل بعض أعضاء الجماعات اليهودية، ولكن هذا يختلف عن وضع المماليك والإنكشارية في المجتمع المصري والعثماني حيث وقفوا ضد محاولات التحديث، تمامًا كما فعل البعض الآخر من أعضاء الجماعات اليهودية في المجتمعات الغربية أيضًا. وقد لعبت بعض الجماعات الوظيفية اليهودية دوراً تحديثيًا في مرحلة تاريخية (إنجلترا وفرنسا حتى القرن الثامن عشر)، ثم أصبحت ـ مع تَصاعُد وتيرة التحديث ـ عنصراً رجعيًا مرتبطًا بالنظام القديم؛ إذ كان وجودها ذاته مرتبطًا بالتركيبة التقليدية للمجتمع. ومن الملاحظ أن الاقتصاد الجديد الذي يساهم في تطويره بعض أعضاء الجماعات الوظيفية قد يلفظهم بشكل بنيوي، كما أن العلاقات الاقتصادية والاجتماعية الجديدة التي ساهم بعضهم في إنشائها تستبعدهم، لأنهم ينتمون ـ بحكم بنية العلاقات ـ إلى المجتمع التقليدي. وهذا ما حدث مثلاً في مصر بالنسبة لليونانيين وغيرهم من الجماعات الوظيفية التجارية، فقد كانوا من أكثر القطاعات الاقتصادية تقدمًا، فأدخلوا طرقًا جديدة في الإدارة واستصلاح الأراضي. ولكنهم، مع تَصاعُد وتيرة التحديث، وتَولِّي العناصر القومية للحكم وقيامها بعمليات التمصير ـ سقطوا «ضحية» هذه العملية إلى أن اختفوا تمامًا. ونفس الشيء يحدث حينما تبدأ بنية المجتمعات التقليدية في التآكل، فتبدأ عملية التحديث، وتضطلع الدولة القومية المركزية الحديثة بكل مهام الجماعة الوظيفية عن طريق مؤسسات مختلفة: يَحُلُّ الجيش النظامي محل المرتزقة والمليشيات الخاصة، وتَحل المصارف والشركات محل الجماعات التجارية، وتحل المصانع محل جماعات الحرْفيين، وتتم إدارة هذه المؤسسات وتزويدها بالعمالة اللازمة من خلال عناصرَ الأغلبية أو الأقلية، أو عناصر من بين الوافدين والسكان الأصليين، وتقوم بتدريبهم على كافة المهام والوظائف والحرف، دون اكتراث باعتبارات اللون أو الجنس أو الدين. وهذا جزء من عملية الترشيد العامة التي تقوم بها الدولة القومية المركزية العلمانية، وهي عملية

تتم على جميع المستويات، حيث يتم توحيد السوق المحلية لتكون خاضعةً للعرض والطلب وحسب، ويتم ترشيد العمالة البشرية فيفقد الإنسان أية قداسة أو خصوصية، ويصبح الجميع مادة بشرية نافعة دون أي تمييز بين المقدّس والمباح، ويتم ترشيد الإنسان من الداخل فيقبل أن يجرد نفسه ويستجيب بحماس لأهداف مجردة غير إنسانية (التراكم الرأسمالي - مصلحة الدولة). ومع تَزايُد عمليات حوسلة أعضاء المجتمع وسيادة العلاقات الحيادية، تفقد الجماعة الوظيفية وظيفتها وحدودها الواضحة، ويبدأ المجتمع في التخلص منها. ويتم هذا عادةً إما بالتدريج، حين يتحول أعضاء الجماعة الوظيفية إلى أعضاء في الطبقات الصاعدة، كما حدث ليهود إنجلترا في القرن الثامن عشر، وكما حدث لطبقة الساموراي في اليابان، حين أصبح أعضاء هذه الطبقة هم أنفسهم الرأسماليين الجدد. وقد يُطرَد أعضاء الجماعة الوظيفية كما يحدث للعرب في بعض بلاد أفريقيا. وقد يُبادون تمامًا كما حدث للمماليك في مصر ولليهود في ألمانيا. وقد تتم عملية التصفية من خلال عدة آليات مختلفة كما حدث للجماعة الوظيفية اليونانية في مصر، فقد طُرد بعضهم، وهاجر البعض الآخر، واستقر الباقون في مصر وانصهروا في شعبها.

المجتمعات العلمانية والعلاقات الوظيفية (التعاقدية)

ثمة علاقة بين سمات الجماعة الوظيفية (التعاقدية - الغربة والعزلة والعجز - الانفصال عن الزمان والمكان، والإحساس بالهُوية الوهمية - ازدواجية المعايير والنسبية الأخلاقية - الحَركية - الاستقطا(ب) وبين الرؤية المعرفية العلمانية. ونحن نذهب إلى أن المجتمع العلماني الحديث يستند إلى فكرة القانون الطبيعي/ المادي والتعاقد ومبدأ المنفعة (واللذة). وتظهر الدولة القومية العلمانية المركزية التي تضطلع بدور الجماعة الوظيفية، وتقضي على كل الجماعات والمؤسسات الوسيطة والجماعات الوظيفية، وتحول كل أعضاء المجتمع إلى مواطنين يتم توظيفهم وحوسلتهم لصالح الدولة القومية ولأي هدف يقرره القائمون عليها، ومن ذلك تحقيق المنفعة واللذة لأعضاء المجتمع. ولذا، يتحول كل البشر إلى بشر وظيفيين، يشبهون - في كثير من الوجوه - المتعاقدين الغرباء الذين لا تربطهم علاقات جوانية تراحمية، وإنما يدخلون في علاقات رشيدة

محسوسة. ولعل هذا هو مصير الإنسان العلماني الذي يُعمل عقله في كل شيء، وينزع القداسة عن كل شيء (وضمن ذلك ظاهرة الإنسان ذاته)، فيَرُدُّ كل الظواهر والأشياء إلى المبدأ المادي الواحد، ويحطم كل العلاقات الكونية ويخضعها للتفاوض والترشيد المادي المتزايد، فتختفي كل الأسرار، ويصبح العالم عاريًا تمامًا، ونصبح كلُّنا غرباء متعاقدين: نتوهم أننا نعرف كل شيء نتحكم في كل شيء، فتزداد غربتنا وتعاقديتنا بسبب ازدياد تَحكُّمنا ـ أو بالأحرى: تَوهُّم مثل هذا التحكم ـ. وحين يزداد تَحكُّمنا في الواقع، سنحاول إعادة إنتاجه كله مستخدمين عقولنا المحايدة على هيئة مادة متجانسة، وحداتها متشابهة، بحيث لا يصبح الحب شيئًا آخر غير الجنس، والترابط ليس سوى الدوافع الاقتصادية، والمشاعر السامية ليست إلا تفاعلات كيماوية معروفة ومفهومة ومحسوبة ـ ستكون في المستقبل مضبوطة ومحكومة تمامًا مع تقدم العلم، وبذا نواجه عالمنا إما كغابة من الدوافع الدنيئة الواضحة، أو كعدد هائل من المعادلات الرياضية الأكثر وضوحًا ـ. وعلى كلٍّ، فإن هذا هو ميراث عصر الاستنارة: أن يكون هناك قانون واحد للإنسان والطبيعة، وألا تكون هناك استثناءات أو فراغات. والجماعة الوظيفية في عزلتها وعلاقاتها التعاقدية، وفي حساباتها الدقيقة ـ كانت قريبة جدًا من هذه الحالة. ولذا، ليس من الغريب أن تصبح هي النموذج الكامن الذي يأخذ في الانتشار.

ويمكن أن نضع يدنا على بعض آليات تحويل الإنسان التراحمي (أو الإنسان الرباني متعدد الأبعا(د) إلى إنسان تعاقدي وظيفي علماني ذي بُعد واحد (طبيعي مادي)، إنسان متشيِّئ يشبه عضو الجماعة الوظيفية. وهي كما يلي:

١ ـ ثورة التوقعات المتزايدة:

ولعلها أهم هذه الآليات. فهذه الثورة أساسها أن الإنسان مجموعة من الرغبات (المادية) التي لا تُشبَع، وأن النمو مرتبط تمامًا بهذا الافتراض. ومهمة هذه الثورة هو تصعيد توقعات الإنسان وتطلعاته وترشيده في اتجاه الإفصاح عنها من خلال قنوات مادية، حتى لا يتطلع إلى الآخرة أو الرُّوحانيات أو أية أمور مركبة أخرى غير خاضعة للقياس أو التحكم، ويظل تَطلُّعه متجهًا دائمًا إلى تعظيم المنفعة واللذة من

خلال الحصول على مزيد من السلع، وهي سلع لا يمكنه الحصول عليها إلا بمزيد من العمل وبذل الطاقة، أي أنه لابد أن يُحوسل نفسه، أي يتحول إلى إنسان وظيفي حركي غير منتج (مجرد)، ينظم استهلاك نفسه ليُولِّد أكبر قدر من الطاقة يحصل في مقابله على أكبر قدر ممكن من السلع والخدمات. . كل ذلك حتى يمكنه إشباع رغباته. ولكن الرغبات متجددة متطورة (أو بالأحرى يتم تجديدها وتطويرها دائمًا). ولذا، يصبح التحوسل حالة نهائية ورؤية للكون، وتظهر التعاقدية والوظيفية والتَشيُّؤ. ويساعد على هذا أن ثورة التطلعات ذاتها ـ من خلال آليات مختلفة، لا سيما استخدام الدافع الجنسي ـ تحطم كل المؤسسات الوسيطة (مثل الكنيسة أو الأسرة الممتدة) التي تشجع التراحم والترابط، الأمر الذي يترك الفرد وحيدًا أمام الدولة ووسائل الإعلام التي تُعمِّق عملية الحوسلة وتجعل منها حالة نهائية مقبولة: جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة البشرية!

٢ ـ النماذج البشرية الوظيفية والأحلام المستحيلة:

يُلاحَظ في المجتمعات العلمانية الحديثة الترويج لنماذج بشرية مختلفة يكمُن وراءها نموذج الإنسان الوظيفي: أحادي البُعد، الذي تم اختزاله إلى مبدأ واحد، وتم تجريده من كل خصائصه الإنسانية المركبة المُتعيِّنة، بحيث يمكن تعريفه في إطار وظيفته التي يضطلع بها. وفي النظم الاشتراكية، كان هناك دائمًا بطل الإنتاج الذي كانت كفاءته وإنتاجيته تفوق كفاءة وإنتاجية أي إنسان سويٍّ، فهو إنسان تَوحَّد تمامًا مع وظيفته، وأصبح إنسانًا وظيفيًا يكتسب معنى وجوده من الكم الذي ينتجه من سلع. أما في المجتمعات الرأسمالية، فقد ظهرت أسطورة الإنسان العصامي الذي يصعد من الأسمال إلى الثروة الرأسمالية. وهذا العصَامي هو إنسان نجح في ترشيد حياته تمامًا في إطار الربح الاقتصادي والتراكم الرأسمالي، فراكم الثروات الهائلة وقمع ذاته تمامًا.

ويُلاحَظ أن الشخصية القدوة هنا هي شخصية مستحيلة من الناحية الإنسانية، ومع هذا يستمر الترويج لها مع عدم ذكر أي شيء عن التكلفة النفسية والأخلاقية لعملية اختزال الإنسان إلى وظيفة. والحلم الأمريكي تعبير عن نفس الظاهرة، فهو حلم مستحيل بالنسبة للغالبية الساحقة من الشعب الأمريكي، ومع هذا فإن أجهزة

الإعلام تروج له، كما تروج لمعدلات كفاءة الأداء التي لا علاقة لها بالإمكانيات الحقيقية للإنسان، وتفترض إنسانًا لا أسرة له ولا أبناء ولا جيران، إنسانًا متجردًا مما هو إنساني.

وتُلاحَظ الظاهرة نفسها داخل قطاع اللذة، مع اختلاف طفيف. فالشخصية التي تُقدَّم كقدوة، هي شخصية كانت هامشية في المجتمعات التقليدية، ولكنها أصبحت شخصية رئيسية في المجتمع الحديث. ففي المجتمعات التقليدية، كان لاعب السيرك والمهرج والغانية شخصيات لها وظيفة محددة، ولكنها كانت تُهمَّش دائمًا، فهي شخصيات متحوسلة تُعرَّف في ضوء وظيفتها، ولذا، كانت تُعزل عن المجتمع بأسره. أما في المجتمع الحديث، فإن هذه الشخصيات أصبحت كثيرة ومركزية، وأُعيدت صياغة الهرم الوظيفي بحيث أصبحت هذه الشخصيات الوظيفية المجردة في قمته.

ولنأخذ المقابل الحديث للمهرج أو لاعب السيرك، وهو الرياضي. فالمفترض أن الرياضة شكل من أشكال اللعب والتسلية، ولكنها تفقد مضمونها هذا وتصبح نشاطًا مركزيًا يخضع لعملية ترشيد كاملة، وتتبعها عملية تسويق يتم فيها تجريد الرياضي تمامًا من إنسانيته بحيث يصبح لاعبًا وحسب (واحدية وظيفية)، يكرس جُلَّ وقته للتمرين، ويخضع لتدريبات قاسية ليحقق معدلات في الكفاءة والأداء غير إنسانية. ويتوحد كل الشباب والصبية مع هذه الشخصية المجردة، هذا النشاط الرياضي المحض الذي لا علاقة له بأية إنسانية متعينة.

ويمكن أن نقول الشيء نفسه بشأن ملكات الإغراء الجنسي (بالإنجليزية: سكس كوينز sex queens)، إذ يتم تجريدهن تمامًا من إنسانيتهن ليصبحن جسدًا محضًا (واحدية وظيفية) تمامًا مثل الرياضي، ويُروَّج لهذا الجسد ويُنشَر في كل مكان. وهو يطرح معدلات للجاذبية الجنسية تتجاوز بمراحل أية معدلات إنسانية، فملكة الإغراء مخلوقة كرست حياتها كلها لجسدها وللحفاظ عليه ولإبراز مفاتنه.

وشخصية «البلاي بوي» هو أيضًا معادل ذكوري لملكة الإغراء، وهو يستهلك النساء والسلع بكفاءة عالية للغاية تتجاوز كفاءة واحتياجات أي إنسان عادي. ويحلم الرجال والنساء بملكات الإغراء والبلاي بوي الذين يصبحون معيارًا تُقاس

به الأمور، ومبدأً واحداً يُرد إليه الكون، الأمر الذي تنجم عنه عمليات تجريد غير إنسانية للذات، فهذا المعيار ليس مستمداً من أي كيان إنساني حقيقي. وعلى كلٍّ، فإن هذا ليس مستغربًا على حضارة حققت معدلات من التقدم والاستهلاك غير إنسانية ولا يمكن تكرارها، ولذا، فهي تطرح على الجميع أحلامًا مستحيلة لا يمكن تحقيقها، ولكنها تجعل البشر مشدودين إلى السعي نحوها، وهم في سعيهم هذا يتحولون بصورة كاملة إلى مادة وظيفية، ويتراجع العنصر الرباني والتراحمي فيهم، ويظهر الإنسان الطبيعي/ المادي الوظيفي التعاقدي.

٣ ـ الانتقال والهجرة (الترانسفير):

من أهم الآليات الأخرى لتحويل الإنسان التراحمي إلى الإنسان التعاقدي الوظيفي، الانتقال والهجرة، إذ إن الإنسان المقتلَع من زمانه ومكانه، أي من تاريخه ووطنه، إنسان يُردُّ إلى حاجاته المباشرة ويصبح البقاء بالنسبة له هو الهدف الأوحد، وتصبح الوظيفة هي آلية البقاء الأساسية. والعصر الحديث هو عصر الهجرات والانتقال (والترانسفير). وينطبق هذا على الحضارة الغربية الحديثة بشكل كامل، فهي تشكيل حضاري يستند إلى فكرة أن الإنسان مادة محض، يمكن نقلها وتوظيفها بشكل كفء. وقد بدأت هذه الحضارة بما يُسمَّى «حركة الاستكشافات»، أي انتقال بعض العناصر البشرية الغربية لاستكشاف أماكن جديدة والاستيلاء عليها. وهذه الأماكن الجديدة كانت، من منظور غربي، أماكن لا تاريخ لها، ومن ثَمَّ فهي مجرد مكان يُوظَّف، والسكان الأصليون كانوا مجرد مادة بشرية خاضعة للتوظيف أو الإبادة. وتتبع ذلك عملية الاستيلاء. وقد تم ذلك عن طريق نَقْل كتلة بشرية من العالم الغربي إلى هذه الأماكن الجديدة، وتم توظيفها بدرجة عالية من الكفاءة. وهذا هو ما يُسمَّى «التشكيل الاستيطاني الاستعماري الغربي»، الذي حقق إنجازاته الضخمة بسبب حَركية العنصر البشري المزروع في البيئة الجديدة، فهو لا يحمل أية أعباء تاريخية أو أخلاقية أو مطلقات، اللهم إلا الديباجات اللازمة للقيام بعملية الإبادة («عبء الرجل الأبيض»). ثم نُقلت بعد ذلك مادة بشرية من أفريقيا السوداء حتى يمكن توظيفها في المزارع وفي كل الأعمال اليدوية والشاقة. وكانت هذه المادة البشرية على درجة عالية من الكفاءة، لأن أفريقيا تتكون من تشكيلات

حضارية صغيرة ولم تتمتع بفترات طويلة من حكم الامبراطوريات المركزية القوية، ولذا، فقد كان الأفارقة يتحدثون مئات اللغات ويؤمنون بمئات العقائد. وحينما تم نقلهم، لم يحدث بينهم تَواصُل، وبدءوا يفقدون لغاتهم الأصلية وتراثهم الحضاري، ومع ذلك لم يكتسبوا اللغة الإنجليزية، ولم يتملكوا ناصية الخطاب الحضاري الغربي لعدة سنوات، بل ولم يكن يُسمَح لهم بالانخراط في بادئ الأمر في الكنائس المسيحية، وذلك حتى يظلوا مادة وظيفية خالصة. وحينما تنصروا، أصبحت لهم كنائسهم الخاصة، أي أن الكنائس أصبحت أدوات عزل لا أدوات دمج. فظلوا غرباء متعاقدين رغم مرور عشرات السنين على استقرارهم في الأرض الجديدة، ورغم أنهم فقدوا علاقتهم تمامًا بالوطن الأصلي.

وما تزال حركة الهجرة مستمرة في العالم، سواء من أوربا إلى أمريكا، أو من العالم الثالث إلى أوربا وأمريكا. والآن، نشاهد هجرة شعوب شرق أوربا (ومن بينها يهود الجمهوريات السوفييتية سابقًا). كما أن حركة السياحة الضخمة التي تضم الملايين هي جزء من نفس النمط. بل ويمكن القول بأن الإنسان الحديث، لا سيما الإنسان الغربي الحديث، إنسان مهاجر دائمًا، مقيم مؤقتًا، علاقته واهية بالزمان والمكان. ولعل من أهم آليات زيادة الحركة تحويل المنزل إلى عملية استثمارية، فيعيش الإنسان في منزله وهو يفكر في بيعه، ومن ثَمَّ لا يضرب جذورًا في أي زمان أو مكان، ويصبح وطنه الحقيقي هو منفعته الحضارة ولذته الآنية. فالهجرة والحركة سمتان بنيويتان في الحضارة الغربية الحديثة، وهما من أهم آليات تفتيت أواصر القربى والتراحم، وتعميق عدم الانتماء وعدم الاتزان وعدم الاستقرار، الأمر الذي يزيد من قابلية المرء للتحوسل، ومن ثَمَّ زيادة إنتاجيته (على الأقل في المراحل الأولى) بشكل مدهش.

٤ ـ ازدياد عدم الطمأنينة:

في الماضي كانت كل المجتمعات تهدف إلى إدخال قدر معقول من الطمأنينة على أفرادها حتى يمكنهم الاستمرار في حياتهم اليومية، عَلى خلاف المجتمعات الحديثة التي لا تهدف إلى إدخال الطمأنينة بقدر ما تحاول أن تولِّد الإحساس بعدم

الاستقرار وعدم الانتماء لدى الفرد، حتى تتصاعد درجة حرارته، ويزيد عدم اتزانه وشكوكه، وتربصه بمن حوله، ومقدرته على التنافس، فتزداد حركيته، ومن ثَمَّ إنتاجيته واستهلاكيته، وتزداد ـ في النهاية ـ معدلات «التقدُّم» (الهدف النهائي من الوجود في المجتمعات العلمانية). فالإنسان المطمئن المستقر الذي يعيش داخل شبكة من العلاقات التراحمية هو ولا شك أقل إنتاجية، وإن كان أكثر اتزانًا، أما الإنسان غير المتزن فهو شخصية إمبريالية تُحوسل ذاتها وتُحوسل الآخر والعالم.

٥ ـ تفكيك الأسرة:

يمكن القول بأن الأسرة هي أهم المؤسسات التي تُدخل الطمأنينة والسكينة على قلب الإنسان، وهي الإطار الذي يتعلم فيه الإنسان كيف يصبح كائنًا اجتماعيًا مركبًا، عضوًا في الجماعة وفردًا منفردًا في الوقت نفسه، ذلك لأن العلاقات داخل الأسرة علاقات مادية اجتماعية مفعمة بالحب والمودة. والمجتمعات العلمانية تضرب كل المؤسسات الوسيطة (وأهمها الأسرة) وتفككها، حتى أصبحت الأسرة (كمؤسسة) لا تختلف عن بقية المجتمع: مكانًا للصراع والتناحر، وليس المأوى الذي يهجع إليه الإنسان ويشعر فيه بالاستقراروالأمان. فالجميع داخل الأسرة الحديثة لهم علاقة بالسوق، فالأب يعمل والأم تعمل، وفي بعض الدول «المتقدمة» يعمل الصبية أيضًا. وقد أصبحت الأسرة ترتيبًا مؤقتًا، فحين يصل الأطفال إلى سن السادسة عشرة، فإنهم يتركون المنزل، وحينما يصل الآباء إلى سن التقاعد فإنهم ينتقلون إلى بيوت المسنين. وفي أغلب الأحيان، يعيش أعضاء الأسرة في منزل سيتركونه بعد عدة سنوات إما لتحقيق الربح (فهو الاستثمار الأكبر لأعضاء الطبقات المتوسطة في الغرب)، أو من أجل الانتقال إلى مكان آخر للحصول على فرص عمل أفضل وتحقيق الحراك الاجتماعي. واحتمال أن تنفضّ هذه الأسرة نفسُها من خلال الطلاق احتمال قوي للغاية (٦٠٪). واحتمال تكوين أسرة لا يرتبط أعضاؤها برباط مباشر (زوج وأطفال من زواج سابق مع زوجة وأطفال من زواج سابق . . . إلى آخر التنويعات التي ذكرناها من قبل أكثر من مرة) . . أصبح هذا الاحتمال عاليًا بشكل مذهل. وفي واقع الأمر، فإن كل هذا يعني مزيدًا من

التمركز حول الذات، ومزيداً من الإحساس بالعزلة، ومزيداً من الانغماس في الآليات اليومية المادية التي تقضي على الدفء والحب والمودة والتراحم.

ويُلاحَظ أن العلاقة الزوجية، هي الأخرى، تنضوي تحت النمط الحركي التعاقدي الوظيفي نفسه. وقد أشرنا إلى ارتفاع معدلات الطلاق، ويمكن أيضاً أن نشير إلى ظهور علاقات تعاقدية بين الذكر والأنثى تحل محل علاقة الزواج. فالزوجة في الإطار التقليدي شريكة جوانية في السراء والضراء، ولكنها في الإطار العلماني الوظيفي الرشيد تصبح رفيقة بَرَّانية توجد ما دامت تؤدي وظيفة: تحقيق اللذة والمنفعة وحسب (تماماً مثل السكرتيرة أو العشيقة أو المضيفة). ومن هنا، بدأت ظاهرة التعايش (بالإنجليزية: كوهابيتيشان co-habitation) تتزايد، أي أن يتعايش شخصان معًا فترة من الزمان (تتراوح طولاً أو قصراً حسب الظروف) دون أن يتزوجا، فالتعايش يعني الحركية والتعاقدية والنفعية (ومن ثَمَّ العزلة والغربة)، بحيث يمكن لأي طرف في العلاقة أن يفضها بشكل هادئ ومحايد إن ثبت له أنها لم تعد تأتيه بالمنفعة أو اللذة (على عكس العلاقة الزوجية التي يجب أن تستمر في السراء والضراء)، أي أن كل طرف في العلاقة يُحوسل الطرف الآخر، ويعرِّفه في ضوء وظيفته ونفعه وكأنه عضو في جماعة وظيفية!

٦ ـ النسبية المعرفية والأخلاقية:

قد يكون تَزايُد معدلات النسبية المعرفية والأخلاقية من أهم آليات تحويل الإنسان الرباني إلى إنسان وظيفي تعاقدي. فمع اختفاء القيم الأخلاقية المتجاوزة لذات الإنسان، يتمركز الإنسان حول ذاته ويصبح هو المعيار الأوحد. وهو ما يؤدي إلى ظهور إرادة القوة، وإنسان نيتشه، والحرية الكاملة. ولكن تمركزه حول ذاته دون وجود منظومات معرفية وأخلاقية تحظى بقبول المجتمع ككل، ومع ظهور فكرة القانون الطبيعي/ المادي العام الذي يتجاوز كل الغائيات الإنسانية ولا يمكن تجاوزه ـ ينتهي به إلى أن يفقد ذاته ويتمركز حول الموضوع ويقع ضحية لأية منظومة أخلاقية قوية سائدة، فيُذعن لكل ما يَصدُر إليه من أوامر، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور أخلاقيات التكيف البرجماتي، والإنسان البيروقراطي، والجَبْرية الكاملة. وهذا هو

الاستقطاب بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع الذي يسم المنظومات الحلولية الكمونية، وضمن ذلك العلمانية، بمِيْسَمه.

٧ ـ الهجوم على الطبيعة البشرية:

لعل الهجوم على الطبيعة البشرية، كمرجعية نهائية للإنسان، من أهم آليات تحويل رؤية الإنسان لنفسه بحيث يرى نفسه مادة وظيفية (انظر: دراستنا الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان).

٨ ـ عمليات الترشيد المادية:

ويقصد بها إعادة صياغة المجتمع والإنسان عن طريق تفكيك الواقع الإنساني والمادي، وإعادة تركيبه، حتى يتم استبعاد كل العناصر المركبة فيه، ومن ثَمَّ يتوافق هذا الواقع الأساسي والاجتماعي والقوانين العلمية الواحدية الصارمة، بحيث يتحول الإنساني الرباني متعدد الأبعاد، الذي لا يرد في كليته إلى الطبيعة ـ إلى إنسان طبيعي، جزء لا يتجزأ منها، إنسان ذي بُعد واحد.

لكل ما تقدَّم، تَحوَّل الإنسان في المجتمعات العلمانية إلى ما يشبه عضو الجماعة الوظيفية: إنسان متحوسل حركي منعزل، مغترب لا وطن له، إنسان ذي بُعد واحد متمركز حول ذاته، متكيف مع الواقع، تسيطر عليه شبكة من العلاقات التعاقدية الصارمة التي تُحوِّله إلى مادةٍ متسلِّعة مُتحوسلة (ظاهره مثل باطنه). ولعل هذا ما عناه ماكس فيبر حينما تحدث عن أن زيادة عملية الترشيد ـ أي إخضاع كافة العلاقات، بما في ذلك العلاقات الإنسانية، إلى حسابات دقيقة ـ تنتهي بنا إلى تحويل العالم بأسره إلى حالة المصنع، الذي سيفضي بنا إلى القفص الحديدي التعاقدي، حيث لا تراحم ولا دفء وإنما حسابات دقيقة باردة. . والتي هي ذاتها عملية «تهوِيد المجتمع» على حد قول ماركس.

أشكال جديدة من الجماعات الوظيفية في المجتمعات العلمانية الحديثة

بيَّنا أن المجتمع العلماني الحديث (المبني على القانون الطبيعي/ المادي وعلى التعاقد ومبدأ المنفعة واللذة) تظهر فيه الدولة القومية العلمانية المركزية التي تضطلع

بأدوار ووظائف الجماعات الوظيفية، فتقوم هي بتوظيف وحوسلة كل أعضاء المجتمع. ومع هذا، يمكن القول بأن الجماعات الوظيفية لم تختف تمامًا رغم سيادة العلاقات الوظيفية، وإن كانت تختلف درجات الحوسلة من حيث حدتها، كما أن درجات التحييد و«الموضعة» تكون متفاوتة، ولذا، تأخذ الجماعات الوظيفية أشكالاً جديدة أقل تبلوراً وأكثر كموناً. وقد بيّنا أيضًا أن أعضاء الجماعات الوظيفية يتسمون بمعظم سمات الجماعات الوظيفية، ولكن من النادر أيضًا أن نجد جماعة وظيفية نماذجية تتسم بكل هذه السمات في ذات الوقت.

١ ـ جماعات المهاجرين:

ثمة اتفاق على أن أهم أشكال الجماعات الوظيفية في القرن العشرين هو جماعات المهاجرين الذين يتركزون في وظائف بعينها دون غيرها ويتخصصون فيها ثم يحتكرونها. وموقف المجتمع منهم لا يختلف كثيراً عن موقف المجتمع التقليدي من جماعات الغرباء المتعاقدين. ولكن لابد من الإشارة إلى أن وضع هذه الجماعات من المهاجرين يتسم بالسيولة، إذ إن الدولة القومية الحديثة تحاول دمجهم ولا تُوصد دونهم باب أية وظائف. كما أن مؤسسات الدولة متغلغلة في كل مجالاتَ المجتمع، ولذا، فإنهم إما أن يختفوا تمامًا أو تبقى أصداء باهتة لأصولهم الإثنية والوظيفية، كما حدث لكثير من جماعات المهاجرين في الولايات المتحدة، مثل الأيرلنديين واليهود واليابانيين.

ومع هذا، تُوجَد جماعات من المهاجرين يحاول المجتمع أن يعطيها صفة المقيم المؤقت ولا يطلب ولاءها، بل ويبذل قصارى جهده لعزلها ويحولها إلى جماعة وظيفية على الطريقة التقليدية. ومن أهم الجماعات الوظيفية التي تتبع هذا النمط المهاجرون من العالم الثالث إلى أوربا، والذين يقومون ببعض الأعمال المشينة التي تُسمَّى «العمل الأسود»، مثل: جمع القمامة أو بيع الجرائد أو نحو ذلك من المهن. وهي أعمال أساسية، ولكن المجتمعات الأوربية تكون مضطرة لاستيراد بعض العناصر البشرية الأجنبية للاضطلاع بها، نظراً لأن العناصر المحلية تعافُ القيام بها، إما لضعف مردودها المالي، أو لأن المجتمع يعتبرها مشينة لسبب أو آخر.

ومن أهم الجماعات الوظيفية المهاجرون، الأتراك في ألمانيا، والمغاربة والجزائريون في إسبانيا وهولندا وفرنسا، والإيطاليون في سويسرا، والإسبان في إنجلترا. وفي تصورنا أن شرق أوربا قد تصبح مصدراً أساسيًا للمادة البشرية اللازمة للاضطلاع بمهام الجماعات الوظيفية، التي قد تحل محل العناصر العربية والإسلامية في أوربا، فهم سُلافيون (الأمر الذي يحقق قدراً لازمًا من العزلة)، ولكنهم مسيحيون غربيون (الأمر الذي يحقق قدراً من الألفة لوجودهم داخل المجتمعات المضيفة دون توليد توترات اجتماعية وثقافية تهدد نسيج المجتمع).

٢ ـ المتعاقدون في البلاد العربية:

يمكن أن نصنف العاملين الأجانب في دول الخليج (ممن يُسمَّون «المتعاقدين») من العرب وغير العرب، المسلمين وغير المسلمين، كجماعات وظيفية من المتعاقدين الغرباء والمقيمين الدائمين والمؤقتين، يحرص المجتمع على عزلهم والاحتفاظ بهم على مسافة، تختلف في طولها وعمقها باختلاف المجتمع ووظيفة المتعاقد. فإن كان المتعاقد في أعلى السلم الاجتماعي والوظيفي، حاول المجتمع أن يختزل المسافة، ولكنه مع هذا يبقيه خارج المجتمع. والأمر الذي يساعد على ذلك أن المتعاقد نفسه يحاول الاحتفاظ بالمسافة ويبرز انتماءه الإثني الأصلي. أما إذا كان المتعاقد في أدنى السلم، فإن المجتمع يجعل المسافة أطول والثغرة أعمق، ويكون هذا عن طريق الأزياء فيرتدي عمال النظافة مثلاً زيًا رسميًا ملونًا خاصًا بهم، ويصر سكان الخليج بدورهم على ارتداء الزي العربي التقليدي في بلادهم، فهو يحقق المسافة بينهم وبين المتعاقدين العرب الذين يرتدون الزي الغربي (المصريون مثلاً) أو يرتدون الأزياء الخاصة بهم (السودانيون مثلاً). كما يتم العزل عن طريق المناطق السكنية، فيُوطَّن عمال النظافة الآسيويون في معسكرات (جيتوات فقيرة)، أما أساتذة الجامعة مثلاً، فيُوطَّنون في مساكن خاصة (جيتوات فاخرة). وهناك رموز أخرى عديدة للإبقاء على المسافة، من بينها اللغة وأرقام السيارات وطريقة تَناول الطعام ونوعه، والإصرار على وجود «كفيل» خليجي حتى تظل المسافة واضحة، فالكفيل يوجد عادةً في قمة المجتمع، أما المكفول فيعيش في أسفله.

ويُلاحَظ أن المسافة في المملكة العربية السعودية أقل حدة بسبب إقامة الصلوات في مواقيتها، إذ يفرض هذا جواً من التراحم والتساوي بين الجميع بشكل يتجاوز ما يمكن أن تفرضه الآليات الاجتماعية غير الواعية. هذا على عكس الوضع في الكويت، على سبيل المثال، حيث تأخذ عملية العزل شكلاً أكثر حدة وضراوة بسبب تَصاعُد معدلات العلمنة في المجتمع. كما أن ضآلة عدد السكان عادةً ما يزيد من مخاوف أعضاء المجتمع المضيف من أن يكتسحهم المتعاقدون، وأن يقوضوا هُويتهم ويصبحوا جزءاً لا يتجزأ منه.

٣ ـ قطاع اللذة:

وقطاع اللذة شكل جديد من أشكال الجماعات الوظيفية في العصر الحديث وهو جزء من قطاع تزجية أوقات الفراغ. ولفهم وضع هذه الجماعات، لابد أن نشير إلى أن النموذج العلماني للمجتمع يدور حول مفهومين أساسيين، هما المنفعة واللذة، ولكن المفهومين متداخلان منذ البداية، إذ إن ما يُدخل اللذة على أكبر عدد ممكن من الناس يُعدُّ خيِّراً ونافعًا. بل إن المنفعة واللذة يكادان يكونان مترادفين، لأن كليهما عُرِّف داخل إطار المرجعية المادية. ومع هذا، يبدو أن جانب المنفعة العملية هو الذي ساد في الفترة التقشفية التراكمية الرأسمالية حتى نهاية القرن التاسع عشر، ثم بدأ جانب اللذة يسود بالتدريج في الفترة الاستهلاكية أو الفردوسية، إلى أن أصبح مفهومًا أساسيًا وهدفًا أسمى للإنسان في المجتمعات العلمانية. وقد عُرِّفت اللذة منذ البداية بشكل حسي، إلى أن أصبح العنصر الجنسي تدريجيًا أساسًا فيها.

وقد نشأت الصناعات المختلفة للذة والتي تهدف إلى إشباع الرغبات وإلى إثارتها في ذات الوقت. بل إننا نجد أن عنصر اللذة بدأ يصبح عنصراً أساسيًا في كثير من الوظائف العملية (إذ يُعرَّف نفع الوظيفة بمقدار إدخالها اللذة على المستهلك). ويُلاحَظ أن قطاع الإعلانات في المجتمعات الاستهلاكية من أهم القطاعات التي تلتقي فيها المنفعة باللذة، ولذا، يُستخدَم الجنس للإعلان عن سلع نفعية محض ليست لها علاقة باللذة مثل صابون الحمام والسفر على الطائرة، وتُستخدَم أجمل الفتيات بأكثر الطرق إثارة للإعلان عن أكثر السلع نفعًا!

وقد سبق أن تحدثنا ـ في سياق الحديث عن عمليات العلمنة الشاملة ـ عن نماذج

متعددة من هذا القطاع، حيث تحدثنا عن البغيّ، والسكرتيرة، ونجمة السينما (الإغراء خصوصًا)، والمضيفة . . والدور الوظيفي واضحٌ جدًا فيها كلها، حيث تستبعد «الإنسانية المتعينة» تمامًا لصالح النفع أو اللذة أو كليهما معًا.

٤ ـ قطاع السياحة :

وقد سبق أن تحدثنا أيضًا عن السائحين باعتبارهم جماعات من متعاقدين غرباء مؤقتين (يشبهون من بعض الوجوه العمالة المهاجرة إلى أوربا)، يدَّعون أنهم يبحثون عن المنفعة (رؤية الأنا والتعرف على الآخر)، ولكنهم في غالب الأمر باحثون شرهون عن اللذة (الملاهي الليلية ـ التجول في مجتمع الآخر المباح). وطبيعة علاقة السائح بالمجتمع لا تختلف كثيرًا عن علاقة الجماعة الوظيفية بالمجتمع التقليدي، فهي علاقة نفعية محايدة كل طرف فيها ينظر إلى الآخر باعتباره مصدرًا للنفع وشيئًا مباحًا. فالسائح قد أتى للاستمتاع وحسب حتى ولو أدى هذا إلى دمار المجتمع المضيف، والمجتمع يرحب بالسائح لا بسبب قيمته الإنسانية وإنما لأنه يحمل نقودًا ولأنه على استعداد لدفعها نظير المتعة التي سيحصل عليها، فالحسابات مادية غير أخلاقية. والسائح لا يدين بالولاء للمجتمع المضيف، كما أن المجتمع المضيف بدوره لا يُكنُّ له أي احترام إنساني أو أي حب ومودة. ولكن العلاقة التعاقدية هنا علاقة مؤقتة للغاية، وليست جزءًا من بنية المجتمع، وإن كانت تؤثر فيه حينما يزيد عدد السائحين ويتضخم قطاع السياحة ـ وبالتالي تتعاظم أهميته الاقتصادية ـ.

٥ ـ النخب العسكرية :

ويمكن القول بأن القطاعات العسكرية في كثير من دول العالم الثالث يُعاد إنتاجها على هيئة جماعات وظيفية جُنِّد أعضاؤها من داخل المجتمع. ويتم عزل هذه الجماعات عن طريق المزايا والرموز المختلفة، بل ويتم أحيانًا عزل هذه الجماعات داخل أحياء سكنية متميزة تتمتع بعدد من الخدمات، وقد تُخصَّص مستشفيات ومدارس مقصورة على أعضائها وعلى أولادهم. وبعد إنجاز عملية العزل، تصبح للقطاع العسكري وقيادته «مصالح» مختلفة عن مصالح المجتمع، ومن ثَمَّ يكون بوسع هذه الجماعات أن تنظر إلى هذا القطاع بشكل محايد، ويكون

بوسع القوى الأجنبية أو النخب الحاكمة أن تُوظِّف هذه الجماعات لصالحها. كما أن هذه الجماعات قد يمكنها أن تسيطر على المجتمع وتديره لصالحها، وتصبح مثل المرتزقة والمتعاقدين الغرباء، رغم أن خطابها السياسي قد يكون قوميًا وثوريًا واشتراكيًا!

٦ ـ النخب الثقافية والسياسية المرتبطة بالإمبريالية الغربية:

يمكن أن تتحول بعض قطاعات النخب الحاكمة والمثقفين في العالم الثالث إلى جماعات وظيفية (عميلة) تعمل لصالح الإمبريالية أو النظام العالمي الإمبريالي الجديد. فهؤلاء يمكن استيعابهم من خلال الشبكة الاقتصادية والثقافية الضخمة (شركات متعددة الجنسيات ـ مؤسسات بحوث ـ مؤتمرات علمية ـ مشاريع بحثية مشتركة. . . إلخ). وهذه القطاعات يتم عزلها عن مجتمعاتها بحيث تصبح غريبة، فتكون داخلها ولكنها ليست منها. والعزلة يمكن أن تكون فعلية، بأن يعيش أعضاء هذه القطاعات في منازل توجد على أطراف المدينة أو في أحياء خاصة ذات طُرُز معمارية معينة (عادةً غربية)، أو يرتدوا أزياء غربية ويتحدثوا بالإنجليزية أو العربية المطعمة بالإنجليزية. كما أن شبكة المصالح العالمية تستوعبهم فتصبح مصالحهم الاقتصادية مرتبطة بالآلة العالمية وباستمرارها وباستمرار مؤسساتها الثقافية.

ولكن هذه العزلة يمكن أن تتم بشكل أكثر تبلوراً وتركيبًا، فتأخذ طابعًا نفسيًا، حيث يشعر المثقف بالعزلة عن مجتمعه، وبعدم تجذُّره فيه وبالغربة عنه، ويحس عضو النخبة السياسية بعدم الانتماء لبلده، كما أنهما ينظران إلى عامة أهل البلد نظرة دونية حيث يشعران بتخلف المجتمع الذي يعيشان فيه وبحاجته إليهما (مركَّب «الشعب المختار»). كما أنهما يمارسان هذا الشعور عادةً بسبب إيمانهما بأيديولوجيا تُجسِّد نماذج معرفية وأخلاقية مستوردة متحيِّزة ضد واقعهما. ورغم أنهما قد يتحدثان بلغة بلدهما، إلا أن خطابهما السياسي يبدأ في التحول التدريجي حتى لا يفهمه سواهما، ويصبح أداة للعزلة عن الجماهير لا للتواصل معها.

ولا شك في أن أعضاء هذه الجماعة يتسمون بحركية غير عادية. كل هذا يجعلهم كيانات مجردة وأدوات قمع في نظر مجتمعاتهم، تمامًا كما أنهم لا ينظرون إلى مجتمعاتهم باعتبارها كيانات حية ينتمون إليها. وهم ينظرون مثلاً إلى

الفلاح الذي يرتدي جلبابه فيرونه عبئًا لابد من التخلص منه ومشكلة تحتاج للحل. وهؤلاء المثقفون يشبهون في كثير من الأحيان يهود البلاط الذين كانوا يشكلون جماعة وظيفية تقف بين عالمين (عالم اليهود وعالم الأغيار)، جماعةً تتعامل مع كليهما بكفاءة دون أن تنتمي إلى أيٍّ منهما. ولذا، فإن أعضاء هذه الجماعة يعيشون في عدم طمأنينة، يحاولون إرضاء أسيادهم قدر استطاعتهم عن طريق الخضوع لقوانين المجتمع، ولكنهم في الوقت نفسه لا يمكنهم الانضمام إليه تمامًا، لأن وظيفتهم تتطلب منهم أن يطوروا مجتمعاتهم حتى يمكن إدخالها إلى النظام العالمي. ولكن شرعيتهم وقوتهم تظلان مستندتين إلى القوة الإمبريالية. وقد وصف أحد علماء الاجتماع يهود البلاط بأنهم «مَخصيُّون لم يتم خَصْيُهم»، وهو وصف دالٌّ أيضًا لأعضاء النخب الثقافية والسياسية في العالم الثالث، والذين تمت إعادة إنتاجهم على هيئة جماعة وظيفية عميلة تخدم النظام الإمبريالي العالمي الجديد! ونحن نرى أن النظام العالمي الجديد ينطلق من إدراك الدول الغربية صعوبةَ المواجهة العسكرية والأيديولوجية الواضحة مع شعوب العالم الثالث (خصوصًا الشعوب الإسلامية)، وإدراكها أيضًا ظهور نخبة ثقافية محلية على استعداد كامل للتعاون معها والقيام على خدمتها، فقررت أن تلجأ إلى التفكيك الداخلي (من خلال النخبة المحلية العميلة) بدلاً من المواجهة المباشرة من خلال الجيوش وآليات الحرب التقليدية الأخرى.

٧ ـ الدول الوظيفية:

يمكن اعتبار الدول الاستيطانية إعادة إنتاج للجماعة الوظيفية في العصر الحديث، ولعل الدولة الصهيونية هي أهم مثل على ذلك. ولكن، يُلاحَظ في العصر الحديث أن الاستعمار الغربي يُحوِّل بعض الدول، وبخاصة الدول الصغيرة، إلى دول وظيفية تسير في فَلَكه وتخدم العالمية. وتتم عملية التحويل هذه من دولة قومية إلى دولة وظيفية، إما من خلال عملية رشوة لشعب هذه الدولة عن طريق الدعم المالي والسياسي، أو من خلال تحويل النخبة الحاكمة في دولة ما إلى جماعة وظيفية تعمل لصالح النظام الاستعماري الجديد. الدول الصغيرة ذات الموارد الطبيعية الضخمة هي المرشحة أكثر من غيرها لأن تكون دولاً وظيفية عميلة، فبنية هذه الدويلات (موارد ضخمة وكثافة بشرية ضعيفة) يجعلها في حالة صراع

دائم مع جيرانها ولكنها تخفق في الوقت نفسه في الدفاع عن نفسها، ومن ثَمَّ لابد أن تعتمد على قوة عسكرية خارجية تدافع عنها وتضمن بقاءها، فتتحول بالتالي، شاءت أم أبت، إلى دولة وظيفية عميلة، إذ عليها أن تدفع ثمن بقائها وفاتورة الدفاع عنها!

٨ ـ جماعات المِهَنيين:

يميل بعض علماء الاجتماع في الغرب إلى وصف جماعات المهنيين (مثلاً الأطباء والمهندسين) بأنها إعادة إنتاج لنمط الجماعات الوظيفية في العصر الحديث.

الفصل الثاني

الجماعات والعقيدة اليهودية وإشكالية ظهور العلمانية

ساد في بعض الأدبيات العربية والإسلامية القول بأن اليهود هم مخترعو العلمانية ومروِّجوها في العالم بأسره، بل إنهم المسئولون عن ظهورها. وهذا ما تؤكده بروتوكولات حكماء صهيون التي يعتمدها البعض وكأنها وثيقة علمية مهمة. وبطبيعة الحال، فإن مثل هذه الأطروحة ساذجة جداً، وتعطي لأعضاء الجماعات اليهودية وزنًا وحجمًا يفوقان كثيراً وزنهم وحجمهم الحقيقيين. فالعلمانية ليست مجرد مؤامرة أو حركة منظمة أو فكرة أو أقوال، وإنما هي ظاهرة اجتماعية وحقيقة تاريخية ذات تاريخ طويل ومركب، تعود نشأتها ـ كما بيَّنا في **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** ـ إلى عناصر اقتصادية وفكرية وحضارية عديدة، وإلى دوافع واعية وغير واعية أدَّت جميعها إلى انقلابات بنيوية في رؤية الإنسان لنفسه وللطبيعة والإله، وفي بنية المجتمع نفسه. وهي، شأنها شأن كل الظواهر الاجتماعية والتاريخية، لا تظهر بسبب رغبة بعض الأفراد أو الجماعات في ظهورها وحسب، وإنما تتم أيضًا خارج إرادة الأفراد، ورغمًا عنهم أحيانًا. وبالإضافة إلى ذلك فإن الانقلاب العلماني تم في الغرب بمعزل عن أعضاء الجماعات اليهودية، كما أن كثيراً من المجتمعات التي لا يوجد فيها يهود على الإطلاق (مثل اليابان)، أو توجد فيها أقليات يهودية صغيرة إلى أقصى حد (مثل يوغوسلافيا وبلغاريا وشيلي وكينيا) ـ تمت علمنتها بدرجات متفاوتة. وهذا كله يدل على أن اليهود ليسوا السبب الوحيد، ولا حتى الأساسي، لظهور العلمانية.

وقد رأينا فيما سبق أن هناك ظواهر عديدة ساهمت في ظهور العلمانية وتأثرت

بها (فهي سبب ونتيجة في آن واحد) مثل الإصلاح الديني، وحركة الاكتشافات، والفلسفة الإنسانية الهيومانية، وفكر حركة الاستنارة (الفكر العقلاني والنفعي)، والدولة القومية المركزية، ثم الثورة الفرنسية والصناعية، والثورة الرومانتيكية، وتزايُد تركُّز الناس في المدن. . وهي ظواهر تاريخية غربية لم تلعب الجماعات اليهودية فيها دوراً ملحوظاً. فدورهم في الحضارة الغربية حتى نهاية القرن التاسع عشر كان محدوداً جداً.

ومع هذا، وبعد تأكيد هذه الحقائق الأساسية المهمة، لابد أن نشير إلى أن من المحال أن تحدث ظاهرة بنيوية كاسحة عامة ـ مثل الهيمنة التدريجية للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية التي أثرت في أشكال الحياة كافةً ـ دون أن يتفاعل معها أعضاء الجماعات اليهودية، ودون أن يساهموا فيها أو يتأثروا بها سلبًا أو إيجابًا. فهذه الظاهرة وصل أثرها إلى كل أعضاء المجتمع، أيّا ما بلغت هامشيتهم أو تَفرُّدهم أو ضآلة شأنهم. ونظراً لخصوصية وضع الجماعات اليهودية في المجتمع الغربي، فإن علاقتهم بالثورة العلمانية الكبرى تتسم بالخصوصية. ويمكن أن نقسِّم الموضوع الذي نتناوله إلى عنصرين أساسيين: علاقة كلٍّ من العقائد والجماعات اليهودية بظهور العلمانية، وأثر الثورة العلمانية الكبرى في كلٍّ من العقائد والجماعات اليهودية.

اليهودية والحلولية والعلمانية الشاملة

لمناقشة قضية علاقة اليهودية بالعلمانية الشاملة، لابد أن نضعها في سياق أوسع وهو علاقة العلمانية بالتوحيد والتجاوز من جهة، والحلولية الكمونية من جهة أخرى. وعلاقة التوحيد والتجاوز بالعلمانية من القضايا الأساسية التي أُثيرت في علم الاجتماع الغربي. إذ يذهب بعض المفكرين إلى أن التوحيد هو الذي يؤدي إلى العلمنة عَبْر مرحلتين:

١ ـ مرحلة ترشيد العبادة وحياة المؤمن والعالم بأسره في إطار التوحيد والمطلق المتجاوز.

٢ ـ تعقُب هذه مرحلةٌ أخرى يَضْمُر فيها المطلق تدريجيًا (وتحل المرجعية الكامنة

محل المرجعية المتجاوزة) إلى أن يختفي الإله تمامًا. حينئذ يتم ترشيد حياة الإنسان والعالم بأسره في إطار الواحدية المادية.

وهي إشكالية قد تبدو غريبة بعض الشيء، ولكنها مهمة جدًا، يمكن فهمها حين تُفهَم حلقات المتتالية التي يطرحها دعاة هذا النموذج التفسيري. ونحن نطرح تصورًا مغايرًا ومتتالية مختلفة تستند إلى تعريفنا للعلمانية (الشاملة) باعتبارها منظومة كامنة في الحلولية الكمونية وليس في التوحيد. فنحن نرى ـ كما أسلفنا ـ أنه لا يوجد فرق جوهري بين الحلولية الكمونية الروحية والحلولية الكمونية المادية، وأن وحدة الوجود الروحية هي في أساسها وحدة الوجود المادية، أي العلمانية الشاملة. كما أشرنا إلى أن الترشيد العلماني هو ترشيد مادي وعملية تجريد للعالم في إطار النموذج الواحدي الكموني المادي، بحيث يُستبعَد كل ما لا يتطابق وهذا النموذج، أي كل ما هو متجاوز لعالم الطبيعة/ المادة. والعلمنة أيضًا عملية تطبيع، أي إدراك الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية، وجزءًا عضويًا لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، وعلى أساس أن ما يسري عليه يسري عليها. أي أن العلمنة هي عملية نزع القداسة عن الكون، ورؤيته في إطار قانون مادي واحد كامن فيه، ومن ثَمَّ فهي عملية ترشيد وتجريد وتطبيع. ويُشكِّل هذا التعريف إطار مناقشتنا لآراء عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر وآراء عالم الاجتماع الأمريكي بيتر برجر في موضوع علاقة التوحيد بالترشيد ومن ثَمَّ بالعلمنة، وتطبيق هذا على حالة اليهودية.

يذهب ماكس فيبر إلى أن اليهودية، بوصفها ديانة توحيدية، قامت بدور أساسي في عملية الترشيد. فديانات الشرق الأقصى الحلولية الكمونية تهدف إلى أن يصبح المؤمن في حالة اتزان مع نفسه ومع الطبيعة ومع الخالق. وهي تختزل المسافة بين الإنسان من جهة والإله والطبيعة من جهة أخرى، فهي ديانات ترى الإله حالاً في الطبيعة، والإنسان كامنًا فيهما. أما الديانات التوحيدية فتجعل مسافة بين الخالق والمخلوق، إذ إن الخالق منزَّه عن الطبيعة والإنسان فهو متجاوز لهما، ولذا، لم يَعُد هدف المؤمن توازُن علاقته مع نفسه ومع الدنيا وعالم الطبيعة، وإنما التحكم فيها. ويرى فيبر أن هذه المحاولة للتحكم في الذات والعالم، باسم مَثَل أعلى موحِّد، خطوة أولى نحو الترشيد. واليهودية، باعتبارها أولى الديانات التوحيدية (حسب تصوره)، لعبت دورًا حاسمًا في هذا المضمار، فهو يرى مثلاً أن السِّحْر يعوق

التقدم وترشيد الحياة الاجتماعية والاقتصادية. واليهود هم أول من تحرر من نَيْر السحر، فقد أسقطوا الآلهة المختلفة وحولوها إلى شياطين لا قداسة لها. ويعود هذا إلى تبنِّي اليهودية ما سماه فيبر «الروح الشعبية أو الجماهيرية» التي تتلخص رؤيتها فيما يلي:

١ ـ صاغت الروح الشعبية فكرة العدالة الإلهية (بالإنجليزية: ثيوديسي theodicy)، وهي قضية: لماذا خلق الإله العادل الشر. والرد اليهودي على هذه القضية رد عقلاني، فالإله كيان عقلاني رشيد، وأتي بأفعال ذات دوافع عقلانية مفهومة للإنسان، والإنسان كيان حر مسئول عما يقترفه من آثام وعما يأتيه من أفعال خيِّرة.

٢ ـ حارب المدافعون عن الرؤية الشعبية ضد فكرة أن قرارات الخالق نهائية ولا يمكن تغييرها. وطرحوا بدلاً من ذلك فكرة أن الإنسان، من خلال طاعة الخالق وتنفيذ وصاياه، يمكنه أن يحوز على الرضا فيكافئه ويرفع عنه العذاب. ولكن الإنسان، داخل هذا الإطار الأخلاقي، لا يتسم بالخُيَلاء أو الثقة بالنفس، وهو ما يسميه فيبر «سيكولوجيا الفرسان»، فخالق الجماهير يستوعب الطاعة والتواضع والثقة فيه.

٣ ـ تنظر الروح الشعبية إلى المبادئ الأخلاقية باعتبارها نسقًا من الأخلاقيات العملية المرتبطة بالحياة واحتياجاتها.

٤ ـ ولذا، فإنها تخلو من أية عناصر سحرية، فالإنسان الذي لا يطيع الخالق سيُنزل به العقاب، ولا تستطيع أية صيغ سحرية أن تنقذه منه.

وحسب تصوُّر فيبر، كانت السمتان الثالثة والرابعة هما الإضافة الإبداعية للتراث اليهودي الديني التوحيدي التي لم تظهر في الديانة المصرية أو البابلية (وهو رأي غريب بعض الشيء يغرق في التعميمات الكاسحة، ولكننا لن نناقشه حتى نستمر في عرض أطروحة فيبر). وقد ساهمت طبيعة المجتمع العَبْراني في تطوير السمات الأربعة السابقة كلها (التي يمكن أن نسميها «توحيدية» باعتبار أنها تؤكد مسئولية الإنسان الأخلاقية وحريته وانعدام جدوى اللجوء للسحر والقرابين)، لأنه كان مجتمعًا بدائيًا مقسمًا إلى قبائل تدخل في علاقة متكافئة فيما بينها في زمن

الحرب، علاقة تستند إلى عقد أو ميثاق أو عهد (بالعبرية: بريت) يُعقَد بين القبائل من جهة ويَهْوَه (إله الحر(ب)من جهة أخرى. وقد ظهرت يسرائيل باعتبارها «شعب إله الحرب» (وهذا هو المعنى الحقيقي لكلمة «يسرائيل» حسب تصوُّر فيبر). ولم يكن هناك إطار ثابت يضم كل هذه القبائل. وإنما كانت هذه القبائل تدخل في علاقة مؤقتة تحت قيادة كاريزمية، يُطلَق عليها اسم «القضاة»، وهم «أنبياء حروب» على حد قول فيبر. وكان الجميع متساوين داخل هذا الإطار، فكلهم يضطلعون بالوظائف نفسها، ويؤدون الواجبات نفسها، ويتمتعون بالحقوق نفسها. وقد كان هذا ممكنًا لأن التكنولوجيا العسكرية كانت بدائية جدًا، إذ كانت الحروب تتم إما على الأقدام وإما على ظهور البغال. وكان على الجميع أن يتحملوا الأعباء نفسها، ويتجشموا المصاعب نفسها، ومن ثَمَّ ظهرت فكرة العهد التي ظلت شائعة في صفوف الجماهير اليهودية بكل ما تنطوي عليه من عقلانية وأخلاقية ومساواة بين أعضاء المجتمع العبراني، إذ كان المذنب يُطرَد من حظيرة الدين أو يُرجَم بالحجارة، الأمر الذي يعني استبعاد السحر كوسيلة للتقرب من الخالق.

ثم ظهر النظام المَلَكي العبراني وغيَّر هذا الوضع تمامًا، فقد أعاد صياغة البناء الطبقي للمجتمع، وشكل حرسًا ملكيًا خاصًا وجيشًا نظاميًا، وإدارة مركزية يتبعها نظام كهنوتي تابع للبلاط الملكي.

وقد تزامن ذلك وتغيُّرَ فنون الحرب وأدواتها، إذ ظهرت العربات الحربية والأحصنة. وكان المجتمع العبراني، قبل ظهور الملكية، مكونًا من ثلاث طبقات:

(أ) طبقة أرستقراطية حضرية تضم في صفوفها كبار المُلاَّك الذين يعيشون من رِيْع ضياعهم.

(ب) طبقة الجماهير (يستخدم فيبر الكلمة اللاتينية «بلبز plebs») التي تضم الفلاحين الذين كانوا يتمتعون بقدر من الاستقلال الاقتصادي في بادئ الأمر، قبل أن تتدهور أحوالهم فيما بعد، كما كانت تضم الحِرْفيين والرعاة.

(جـ) طبقة البدو الرُّحَّل.

وقد قامت الملكية بضم الأرستقراطية الحضرية إلى صفوفها، وحولتها إلى نخبة

حاكمة مع الكهنة والأرستقراطية العسكرية التي كوَّنت طبقة الفرسان، وحل كهنة البلاط المدربون محل أنبياء الحرب. وكل هذا يعني ظهور طبقات سياسية وعسكرية ودينية حاكمة متخصصة يتم تجنيد أعضائها من شريحة صغيرة من السكان، وهو ما يعني استبعاد القاعدة العريضة من الجماهير (بلبز). وقد أدَّى ذلك إلى اتساع الهوة بين طبقات المجتمع، وإلى ظهور عقيدتين سياسيتين متصارعتين. فقد تبنَّى أعضاء النخبة الحاكمة، بثقتهم الزائدة في أنفسهم، سيكولوجيا الفرسان (الحلولية). كما أن اعتمادهم على ريع ضياعهم جعلهم يتبنون عبادة إله الخصْب بعل (الحلولية)، الذي كان يحكم الناس تمامًا كما يحكم الإقطاعي أقنانه وفلاَّحيه.

أما الجماهير، فقد ازداد ارتباطها بالماضي البدوي البسيط وبُمثله العليا وبعبادة يَهْوَه. وقد قامت طبقة المثقفين الذين لم يجدوا مكانًا لأنفسهم في الهيكل السياسي الملكي الجديد بقيادة هذه الجماهير، كما أن هؤلاء المثقفين هم الذين عمَّقوا وطوَّروا ديانة يَهْوَه. وكانت القضية الأساسية التي واجهوها هي قضية العدالة الإلهية (إذ كيف يمكن تفسير بؤس الجماهير؟)، فقاموا بتطوير العقيدة على أسس عقلانية للإجابة عن هذا السؤال بطريقة تلائم نفسية الجماهير وحسها الديني، وتطلُّعها إلى توضيح الأمور بالنسبة لمصيرها وحلمها بمستقبل مزهر. ومن هنا، كان الإيمان بأن يَهْوَه يتصرف ككائن عاقل يمكنه أن يُغيِّر قراراته. ويصبح أساس هذه الرؤية أن يحاول الإنسان أن يكتشف إرادة يَهْوَه وتعاليمه، وأن يكشفها للجماهير حتى يمكنها أن تحيا وَفْقَها، وبالتالي يمكن التأثير في يَهْوَه ليغيِّر قراراته وينقذ المؤمنين به من البؤس السياسي والاجتماعي.

وقد ورث الأنبياء تراث اللاويين وأنبياء الحروب (القضاة)، فحاولوا كأسلافهم اكتشاف إرادة يهوه وتحاشوا الطقوس السحرية. والنبي، حسب تعريف فيبر، هو «إيش هارواح»، وهي عبارة عبرية تعني «رجل الروح». ويضيف فيبر إلى هذه العبارة كلمة «عقلانية»، ليصبح النبي «رجل الروح العقلانية»، أي المعادي للسحر، المنتمي إلى دعاة الترشيد، وهو أيضًا رجل جماهير («ديماجوج» أي «مهيِّج»). وربط الأنبياء فكرة العهد أو الميثاق مع يهوه برؤيتهم للمستقبل للحرية النهائية لأعضاء جماعة يسرائيل، وكانوا يتصوَّرون أن يهوه سيدخل مستقبلاً في ميثاق لا مع جماعة يسرائيل وحسب بل مع أعدائها ومع كل الشعوب، وحتى مع

المملكة الحيوانية. ويرى فيبر أن إسهام الأنبياء يتلخص في أنهم عمَّقوا عقلانية مفهوم يهوه فربطوا بينه وبين الجماهير، وجعلوا منه إلهًا للعالمين، وبذا حققوا الانتصار النهائي لعملية الترشيد التوحيدي على العناصر السحرية.

وقد ورث الفريسيون تراث الأنبياء، وكانوا يمثلون طبقة البورجوازية الصغيرة، خصوصًا الحرفيين، ومن هنا جاء التوجه العملي لعقيدتهم. وكانت شرعية الفريسيين لا تستند إلى أية أعمال سحرية، وإنما إلى التوراة، أي إلى تعاليم الخالق. وقد سيطرت رؤيتهم على اليهود في شتاتهم، أي في انتشارهم، بحيث أصبح نشاط اليهود الفكري الأساسي دراسة التوراة. إن هذه الرؤية لابد أن تكون معادية للسحر ولعبادة بعل، الحلولية المرتبطة بالسحر والطقوس الجنسية والقرابين البشرية، فهي رؤية تؤدي إلى ترشيد عملية الخلاص بحيث لا يتم بطريقة عشوائية عن طريق إرضاء الإله بالوسائل السحرية وبالقرابين والتعاويذ كلما ظهرت الحاجة، وبلا منطق أخلاقي واضح، وإنما يتم بطريقة منهجية منظمة عن طريق العمل الصالح (في الدنيا)، وضبط النفس، واتباع المُثُل الأخلاقية، والتعامل مع الذات ومع الواقع، وإخضاع الذات والعالم لقانون الإله الواحد بطرق متكاملة لا تترك أية تفاصيل خارج نطاق عملية الخلاص المنهجية، بحيث يقوم المؤمن بإخضاع نسق حياته بكل تفاصيله لقواعد خارجية فيكافئه الإله العادل على أفعاله. وتؤكد هذه الرؤية أيضًا تزايُد تحكُّم الإنسان في مصيره وبيئته، وتركُّز الاهتمام على هذه الدنيا. ولذا، فإن الخلاص لا يتم عن طريق الشطحات الصوفية والانسحاب من الدنيا، وإنما بطاعة قانون الإله وتسخير الذات والواقع في خدمته بشكل منهجي. ومن ثَمَّ ظهرت روح الإنجاز بين اليهود، إذ توجد علاقة وثيقة بين الرغبة في التحكُّم وروح الإنجاز. ومع تزايُد التحكُّم وروح الإنجاز، يزداد التوجه إلى المستقبل التركيز عليه.

كل هذه العناصر هي، في نظر فيبر، أشكال من ترشيد علاقة الخالق بالمخلوق. ومع أن هذا الترشيد يتم في إطار ديني، فهو ترشيد تقليدي متوجه نحو القيمة التي تحددها المعايير الأخلاقية المطلقة، إلا أن الصيغة المنهجية التي يتم بها هي بمنزلة إعداد نفسي للإنسان والمجتمع، يخلق تبادلاً اختياريًا أو قابلية للترشيد العلماني الحديث (وهو ترشيد إجرائي يتم خارج إطار أية مطلقات معرفية أو أخلاقية في مرحلة تاريخية لاحقة). فإخضاع الحياة الدينية لمنهج متسق أدَّى إلى استبعاد الطرق

الارتجالية للتحكم، مثل السحر وأشكال التنبؤ البدائية. فحلَّ النبي محل الساحر، ثم استمرت العملية حتى حل البيروقراطي الحديث محل الجميع (وهذا ما يسميه فيبر «نزع السحر عن العالم»)، أي أن اليهودية (باعتبارها ديانة توحيدية) دعمت الاتجاه نحو الترشيد في الحضارة الغربية (ومن ثَمَّ الحضارة الحديثة بشكلٍ عام).

والجدير بالذكر أن فيبر يشير إلى أن اليهودية لم تكمل عملية الترشيد نظراً لظهور عقائد غير رشيدة داخل اليهودية. فالأنبياء أكدوا أن الإله هو إله العالمين، ولكنهم مع هذا أكدوا أيضًا أن جماعة يسرائيل هي وحدها شعبه المختار، وأن كل الشعوب الأخرى ليست إلا وسيلة لتحقيق غايته. أي أن يَهْوَه أصبح إلهًا عالميًا وإله شعب يسرائيل في آن واحد. وقد فُسِّر هذا التناقض على أساس أن يهوه رب العالمين حقًا بمقدار دخوله في ميثاق أو عهد مع شعب يسرائيل وحده.

وبهذا، أصبح أعضاء جماعة يسرائيل الشعب المختار. ولكنهم حينما أصبحوا فيما بعد شعبًا منبوذًا ليس لهم أي استقلال سياسي، بدءوا في تفسير هذا المفهوم تفسيراً جديداً. فهذا الشعب المختار المنبوذ بوسعه، من خلال المعاناة والإيمان بالخالق، أن يصبح مخلِّصًا للإنسانية جمعاء، وبذا أصبح الشعب منبوذًا لأنه مختار، بل أصبح النبذ أكبر شاهد على الاختيار!

وقد واكب ذلك ظهورُ الأخلاقيات المزدوجة، التي تعني وجود مقياس للحكم على الشعب مختلف عن ذاك الذي يُستخدَم للحكم على الشعوب الأخرى. ثم قام عزرا ونحميا بتشديد قبضة الشعائر على اليهود، وقويًا دعائم الجيتو الداخلي، وبذا بدأ الشعب اليهودي في عزل نفسه طواعية عن بقية الشعوب. وهذه الأفكار (خصوصية يَهْوَه ـ الشعب المختار ـ الأخلاقيات المزدوجة ـ العزلة الشعائرية) تتنافى وعمليةَ الترشيد، تلك العملية التي قام بها، بشكل كامل، المسيحيون البروتستانت وليس اليهود. ولكن فيبر يذهب، مع هذا، إلى أن اليهودية ساهمت بشكل أكيد في توليد عملية الترشيد، وأن المسيحية الغربية ورثت هذه العناصر الرشيدة والترشيدية من العقيدة اليهودية، ثم قامت بتطويرها ووصلت بهذا التطوير إلى منتهاه: العلمنة الكاملة للمجتمع.

ويتفق بيتر برجر مع ماكس فيبر في أن اليهودية لعبت دوراً في عملية الترشيد،

ولكنه ينسب إليها أهمية أكبر من تلك التي ينسبها لها فيبر. ولتوضيح هذه النقطة يُعرِّف برجر العلمنة بأنها «استقلال مجالات مختلفة من النشاط الإنساني عن سيادة المؤسسات الدينية ورموزها»، أي انحسار القداسة عن الدنيا بشكل تدريجي نتيجة تزايد ترشيد العالم. ويشير برجر إلى أن ثمة واحديةً كونيةً (بالإنجليزية: كوزميك مونيزم cosmic monism) تسم العبادات المصرية والشرقية القديمة، التي تنطلق من الإيمان بأنه لا يوجد فارق كبير بين عالم الطبيعة والإنسان من جهة وبين عالم الآلهة من جهة أخرى، إذ يحل الإله في الإنسان والطبيعة ويوحِّد بينهما (المرجعية الكمونية). ويرى برجر أن اليهودية تختلف عن الرؤى الكونية الوثنية (التي تتسم بالحلولية الكمونية) التي سادت الحضارات المجاورة. وأن نقاط الاختلاف هي نفسها التي جعلت اليهودية تلعب دوراً مهمًا في ترشيد الواقع، ومن ثَمَّ في ظهور العلمانية. وهي ثلاث نقاط:

١ ـ الإيمان بإله مفارق:

آمن العبرانيون، أو جماعة يسرائيل (حسب رأي برجر)، بإله مفارق للدنيا (المرجعية المتجاوزة)، وهو ما يعني وجود ثغرة ومسافة بين الخالق والطبيعة وبين الخالق والمخلوقات. ومن ثَمَّ، فإن القداسة تم نَزعها إلى حدٍّ ما من العالم. فإله العهد القديم لا يحل في الدنيا أو في أرض الوطن التي ينتمي إليها العابد، كآلهة العالم الوثني، وإنما يقف خارج الكون ويواجهه، فهو ليس إلهًا قوميًا مرتبطًا بشكل حتمي ونهائي بجماعة يسرائيل في الماضي والحاضر والمستقبل، وإنما يرتبط بهذه الجماعة بعقد محدَّد وواضح.

٢ ـ رؤية التاريخ باعتباره منفصلاً عن الطبيعة إذ يتجلَّى فيه الإله:

يصف برجر العقد بين الإله وجماعة يسرائيل بأنه تاريخي، أي يتحقق في التاريخ الإنساني لا في آخر الأيام. ومعنى ذلك أن اليهودية ديانة تاريخية، على عكس الديانات الوثنية الحلولية (الكمونية) حيث يحلُّ الإله في الطبيعة، ومن ثَمَّ فهي عبادات طبيعية. والعهد القديم لا يحوي أساطير كونية تخلع القداسة على كل شيء في الطبيعة، وإنما يحوي تاريخ أفعال الإله وبعض الأفراد المتميِّزين من ملوك وأنبياء. والأعياد اليهودية، في تصوره، لا تحتفل بقوى كونية، فهي ليست أعياداً

طبيعية تحتفل بتغيُّر الفصول، وإنما أعياد تحتفل بأحداث تاريخية محددة. وكل هذا يعني أن القداسة تم انتزاعها من الطبيعة، بل من بعض أحداث التاريخ، ولا تتجلى القداسة إلا في جوانب محدَّدة من تاريخ جماعة يسرائيل على وجه الخصوص وتاريخ العالم بأسره على وجه العموم. أي أن بعض جوانب التاريخ، لا الطبيعة بأسرها، أصبحت موضع الكمون والحلول الإلهي.

٣ ـ ترشيد الأخلاق:

ثمة انفصال، إذن، بين الإله والتاريخ من جهة والطبيعة من جهة أخرى. ولا تنتمي الشرائع والأخلاق التي يهتدي الإنسان بهديها إلى عالم الطبيعة الكوني، فهي أوامر من الخالق يتم تنفيذها في المجتمع داخل الزمان. ولكل هذا، يرى برجر، مثله مثل فيبر، أن الرؤية اليهودية تذهب إلى أن حياة الفرد والأمة يجب أن تسخَّر في خدمة الإله بشكل منهجي ومنظم حسب القواعد التي أرسلها، وبذلك يكون قد تم ترشيد الأخلاق الإنسانية بفصل الإنسان والأخلاق عن عالم الطبيعة، ومن ثَمَّ، استبعاد التعاويذ والصيغ السحرية كوسائل للخلاص.

والمتتالية الكامنة في كتابات فيبر وبرجر، وهي متتالية تربط بين التوحيد والعلمنة من خلال عملية الترشيد، هي كما يلي: ثورة توحيدية على الواحدية الكمونية الكونية ـ الإيمان بالإله الواحد المتجاوز للطبيعة والتاريخ (المرجعية المتجاوزة) ـ الإيمان بمقدرة الإنسان على تجاوز واقعه وذاته ـ انعدام التوازن بين الذات والطبيعة ـ ترشيد (أي إعادة صياغة) عملية الخلاص وحياة المؤمن، وأخيراً العالم بأسره، في ضوء الإيمان بالإله الواحد (المبدأ الواحد) لاسترجاع شيء من التوازن ـ عدم التعامل مع الواقع بشكل ارتجالي، وإنما بشكل منهجي بهدف التحكم فيه لخدمة الإله أو المبدأ الواحد (ترشيد تقليدي متوجه نحو القيمة) ـ اختفاء القيمة والمقدرة على التجاوز، وظهور الترشيد المتحرر من القيم والمتوجه نحو أي هدف يحدده المرء (الترشيد الإجرائي). وهذا النوع من الترشيد يتم دائمًا في واقع الأمر في إطار الطبيعة/ المادة والإنسان الطبيعي/ المادي. . المرجعية الكامنة ـ وأخيراً: العلمنة الكاملة.

والمتتالية في رأينا ليست دقيقة وليست حتمية. فعملية الترشيد التي تتم داخل إطار توحيدي وداخل إطار المرجعية المتجاوزة تظل محكومة بالإيمان بالإله الواحد

المتجاوز لعالم الطبيعة والتاريخ، ولذا، نجد أن التوحيد يصر على الرؤية الثنائية ويبرز الفروق بين النسبي والمطلق وبين الإنسان الطبيعي والإنسان الرباني (الجسد والروح ـ الدنيا والآخرة ـ الأرض والسماء)، ولا يسقط في أية واحدية روحية أو مادية. وإذا كان الترشيد هو رد كل شيء إلى مبدأ واحد، فإن هذا يعني ببساطة أن المبدأ العام الذي سيُردُّ إليه الكون في الإطار التوحيدي هو الإله المتجاوز للطبيعة/ المادة، وهو مبدأ يؤكد وجود مسافة بين الخالق والمخلوق ينطوي على الثنائية الفضفاضة والتركيب. وهو مبدأ يمنح الواقع قدراً عاليًا من الوحدة، ولكنها وحدة ليست واحدية مصمتة، ولذا، فهي لا تَجبُّ التنوع والتدافع. وعلى هذا، فإن عملية الترشيد في الإطار التوحيدي لن تسقط في واحدية اختزالية، لأن التجريد مهما بلغ مقداره لا يستطيع أن يصل إلى الواحد العليِّ المتجاوز (فهو بطبيعته متجاوز للطبيعة/ المادة)، ولذا، لا يمكن الوصول إلى قمة الهرم والالتصاق بالإله والتوحُّد معه والتربع معه على قمة الهرم، ومن ثَمَّ يستحيل التجسد، ويستحيل أن يفقد العالم هرميته، ويستحيل أن تُختزَل المسافة بين الخالق والمخلوق، وأن يحل الكمون محل التجاوز. ولهذا يظل التواصل بين الخالق والمخلوق من خلال رسالة يرسلها الإله تتضمن منظومة معرفية وأخلاقية مطلقة متجاوزة للطبيعة/ المادة. ومن ثَمَّ، يظل الترشيد ترشيداً تقليديًا يدور داخل إطار المطلقات التي أرسلها الإله المتجاوز، ويظل الواقع مركبًا يحتوي على الغيب ويسري فيه قدر من القداسة، ويظل الإنسان مُستخلَفًا يعيش في ثنائية الروح والجسد لا في الواحدية المادية، وهي ثنائية تشير إلى الثنائية التوحيدية النهائية: ثنائية الخالق والمخلوق.

أما الحلولية الكمونية فأمرها مختلف تمامًا، وهي التي تخلق في تصوُّرنا قابلية للعلمنة. فالحلولية رؤية واحدية تَرُدُّ الواقع بأسره إلى مبدأ واحد، هو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها التي تتخلل ثناياها وتضبط وجودها، وهو يُسمَّى «الإله» في منظومة وحدة الوجود الروحية، ويُسمَّى «قوانين الحركة» في وحدة الوجود المادية. وحينما يُردُّ العالم إلى هذا المبدأ الكامن تسقط كل الثنائيات، ويتحوَّل العالم إلى كل مصمت، لا يعرف أية فجوات أو أي انقطاع، ويصبح الإنسان جزءًا لا يتجزأ منه، غير قادر على تجاوزه.

والمتتالية التي نقترحها لتفسير علاقة الحلولية بالعلمانية هي ما يلي: واحدية كونية ترد العالم بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه ـ ترادُف الإله والطبيعة والإنسان وإنكار التجاوز ـ عالم يحكمه قانون واحد وحالة اتزان، بل امتزاج والتحام بين الإنسان الطبيعي/ المادي والطبيعة/ المادة ـ سيادة القانون الطبيعي (المادي) وترشيد (إعادة صياغة) البشر والمجتمع حسب مواصفات هذا القانون ـ العلمنة الشاملة. وعملية الترشيد والتجريد في إطار حلولي كموني تؤدي إلى الواحدية الكونية المادية التي تُسقط كل الثنائيات، وتؤدي إلى هيمنة المبدأ الطبيعي/ المادي الواحد. وتستمر عملية التَجريد لا تحدها حدود أو قيود. بل إن الإطار الحلولي الواحدي يساعد على سرعة اتجاهها إلى نقطة الواحدية المادية، حيث يصبح المبدأ الواحد كامنًا تمامًا في العالم الطبيعي، وتختفي الثنائيات وتسقط المسافات، ويُختزَل العالم إلى مستوى طبيعي واحد أملس لا يمكن تجاوزه، مكتف بذاته، يحوي داخله كل ما يلزم لفهمه، ويتحرك حسب قانون صارم مطرد كامنٍ في داخله.

إن المتتالية التي نقترحها مقابلةً للمتتالية التي يقترحها فيبر وبرجر. فليس التوحيد هو الذي يؤدي إلى العلمانية، وإنما الحلولية الكمونية. ولعل الضعف الأساسي في متتالية فيبر وبرجر هو أنها لا تفسر لم وكيف تم الانتقال من الترشيد التقليدي في إطار المرجعية المتجاوزة والمتوجهة نحو القيمة، إلى الترشيد الإجرائي في إطار المرجعية الكامنة والطبيعة/ المادة، فهما يقفزان من خطوة إلى التي تليها دون أن يبينا الأسباب.

وقد تمت عملية القفز هذه لأن كلاً من فيبر وبرجر، ومنظِّري علم الاجتماع الغربي ككل، لم يستطيعوا التمييز بين الواحدية المادية الحلولية الكمونية التي تُسقط الثنائيات والمطلقات والمركز من جهة، وبين التوحيد (بما يحوي من تجاوز وثنائية) من جهة أخرى. ولعل هذا يعود، في حالة فيبر وبرجر إلى أن خلفيتهما الدينية الغربية جعلت نموذجهما التحليلي غير قادر على رَصد هذا الفرق الدقيق والجوهري. فقد سيطرت رؤية حلولية كمونية على الفكر الديني المسيحي الغربي. وهذه الرؤية ذات أصل بروتستانتي وجذور غُنوصية، ولكنها هيمنت على الوجدان الديني المسيحي الغربي. وقد أدت هذه الرؤية إلى تأرجُح حادٍّ بين رؤية الإله الواحد باعتباره مفارقًا تمامًا للعالم (إلى حد التعطيل) يتركه وشأنه مثل

إله إسبينوزا، فيصبح العالم كتلة موضوعية صماء بلا معنى ولا هدف (التمركز حول الموضوع)، أو رؤيته بوصفه إلهًا حالاً تمامًا لا ينفصل عن الذات الإنسانية (التمركز حول الذات). وفي كلتا الحالتين لا توجد علاقة بين الإله وبين العالم، فهو إما مفارق تمامًا له، أو حالٌ كامن فيه تمامًا، أي أنها ثنائية صلبة وليست ثنائية تكاملية. وإن كان يمكن القول إن الأمر الأكثر شيوعًا الآن في الغرب هو فكرة الإله الحالِّ الكامن في الطبيعة والإنسان. وهو أمر متوقَّع تمامًا، فالمسيحية الغربية تعيش في تربة علمانية كمونية. ولذا، اختفى الإله المفارق حتى حد التعطيل في القانون الطبيعي، ولم تبق منه سوى ذَرَّات وترسُّبات كامنة في نفوس وقلوب بعض من لا يمكنهم قبول وحشية النظام العلماني الواحدي المادي. وفيبر وبرجر يتحركان داخل هذا الإطار الحلولي الكموني، ولذا، لم يتمكن أيٌّ منهما من أن يرصد تَصاعُد معدلات الحلولية والكمونية في اليهودية والمسيحية (منذ عصر النهضة). ولهذا، نجد أن كلاً منهما - في دراسته اليهودية - قد أهمل المكوِّن الحلولي القوي في العقيدة اليهودية الذي يتبدَّى بشكل واضح في صفحات العهد القديم، وبخاصة في أسفار موسى الخمسة. وقد ركزا في تحليلهما على كتب الأنبياء، التي تحتوي على عنصر توحيدي قوي، ولكنها تشكل الاستثناء لا القاعدة في العهد القديم. ويبدو أن معرفة كل منهما بالتلمود ليست معرفة مباشرة وإنما هي من أقوال ومراجعات الآخرين، ولذا، لم يلحظ أيٌّ منهما النزعة الحلولية القوية داخل التلمود، ولم يلحظا الفروق الجوهرية بين الرؤية التوحيدية كما ترد في كتب الأنبياء والرؤية الحلولية الكمونية في التلمود. وأخيرًا، لا توجد أية إشارة للقبَّالاه في كتاباتهما باستثناء إشارات عابرة تدل على أن أصحابها لا يعرفون التراث القبَّالي بقدرٍ كافٍ، وربما يعرفون القبَّالاه ككلمة وحسب.

ويظهر عدم إدراك برجر للمكون الحلولي في اليهودية من حديثه عن التصور اليهودي للإله باعتباره إلهًا مفارقًا للطبيعة وللإنسان. فاليهودية تركيب جيولوجي تراكمي، ولذا، يوجد داخلها التصور التوحيدي للإله، ولكن توجد إلى جواره تصورات أخرى تتناقض والتصورَ التوحيدي تمامًا، وهي تصورات أكثر شيوعًا ومركزية من التصور التوحيدي. كما أن برجر في حديثه عن الأعياد اليهودية يقول

إنها أعياد تحتفل بأحداث تاريخية ولا تحتفل بقوى كونية. وقد بيَّنا في دراستنا للأعياد في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الباب المعنون «الأعياد اليهودية» في المجلد السادس) أنها تحتوي على كلٍّ من العنصرين، فعيد الفصْح عيد خروج الشعب من مصر (مناسبة تاريخية) وهو عيد الربيع في آن واحدٍ. أما فيما يتصل بترشيد الأخلاق، فقد قضت عليه الأخلاقيات المزدوجَّة التي اتسم بها أعضاء الجماعات اليهودية كجماعة وظيفية. ومن المعروف أن اليهودية (مع هيمنة القبَّالاه) سيطر عليها الإيمان بالسحر والتعاويذ وزادت شعائر الطهارة، وهو ما جعلها قريبة من العبادات الوثنية الحلولية القديمة التي يُفتَرض أن اليهودية التوحيدية قد تمردت عليها. وقد أشار فيبر إلى سقوط اليهودية في الحلولية، ولكنه قرر، بناءً على هذا، استبعاد اليهودية من نموذجه التفسيري، زاعمًا أن التوحيد اليهودي قد استمر من خلال العقيدة المسيحية.

إلى جانب هذا، أهمل كلٌّ من فيبر وبرجر رصد تَصاعُد معدلات الحلولية والكمونية في المسيحية الغربية نفسها (وفي المجتمع الغربي ككل). فلم يتحدثا عن الربوبية والماسونية، وظهور القبَّالاه المسيحية، وتَغلغُل الحلولية الكمونية في الفكر الديني المسيحي (وبخاصة في الفرق البروتستانتية).

ونحن نذهب إلى أن العلمانية شكل من أشكال الكمونية المادية، وأن ما حدث هو أن معدلات الحلولية الكمونية في الحضارة الغربية والمسيحية الغربية تزايدت تدريجيًا إلى أن وصل الكمون إلى منتهاه (وأصبح الإله كامنًا تمامًا في الطبيعة والتاريخ)، فظهرت المنظومة العلمانية. وبهذا المعنى، وُلدت العلمانية من رحم كل من: اليهودية والمسيحية، بعد تراجُع التوحيد والتجاوز ومع تزايُد الحلول والكمون.

والمتتالية التي نقترحها أبسط من متتالية برجر وفيبر، كما أن لها قيمة تفسيرية أعلى. وعلى سبيل المثال، يمكن فهم الإصلاح الديني (وهو أول حلقة في عملية العلمنة في الغرب)وانتشار الصوفية الحلولية في صفوف البروتستانت في ضوء هذه المتتالية، وهي تبيِّن علاقة الفكر الإنساني (الهيوماني)، مثلاً، بالفكر البروتستانتي على أساس أنهما نوعان من أنواع الفكر الحلولي الكموني

الواحدي، فقد حقق الفكر الإنساني الهيوماني الواحدية من خلال استبعاد الإله، وحقق الفكر البروتستانتي الواحدية نفسها إما من خلال حلول الإله في الإنسان والطبيعة أو من خلال مفارقته إياهما حتى حد التعطيل، أي أن واحدية الفكر الهيوماني تعبير عن حلولية كمونية مادية، بينما واحدية الفكر البروتستانتي تعبير عن حلولية كمونية روحية. ويشكل إسبينوزا نقطة تحوُّل مهمة، إذ إنه عبَّر عن توازي هذين الضربين من الحلولية الكمونية في عبارته «الإله، أي الطبيعة». ومن تحت عباءة إسبينوزا خرجت المنظومات العلمانية الفلسفية الغربية، فيأتي هيجل، وهو صاحب نظام حلولي كموني واحدي شامل، يتسم بتعددية ظاهرة وواحدية صلبة كامنة، تتحد في نهايته الروح والطبيعة والفكر والمادة والكل والجزء والمقدَّس والزمني. ثم يأتي نيتشه، وهو فيلسوف حلولي كموني آخر، ليشكل القمة (أو الهُوَّة) الثانية في الفلسفة العلمانية، فهو يلغي الثنائية الظاهرة تمامًا ويصل بالنسق إلى الواحدية الكاملة، فيعلن أنه لا يوجد فكر أو روح أو اسم لإله، وإنما هناك نقاط مادة محض، وهي مادة سائلة لا قانون لها سوى قانون الغاب، ولا إرادة لها سوى إرادة القوة، ولا توجد سوى أجزاء متناثرة، فيموت الإله وتسقط فكرة الكل نفسها.

علاقة الجماعات اليهودية بظهور العلمانية

ساهم أعضاء الجماعات اليهودية في حَمل الأفكار العلمانية ونشرها. ويجب أن نؤكد أنهم لم يفعلوا ذلك رغبةً منهم في تدمير العالم وإيذاء العباد ـ كما هو شائع كثيرًا ـ، بل تحركوا كجماعة في إطار منظومة اجتماعية غربية تتجاوز إرادتهم ورغباتهم وأهواءهم. لكن هذا لا يعني إعفاء الإنسان من المسئولية الخلقية عن أفعاله، إذ إنه يظل مسئولاً، على المستوى الفردي، عما يقترفه من ذنوب وحسنات، لكن المسئولية الخلقية الفردية تختلف عن التفسير السوسيولوجي للظواهر. وهناك كثير من أعضاء الجماعات اليهودية ممن تصدوا للعلمانية وحاولوا وقف زحفها. ومن المعروف أن أعضاء الجماعات اليهودية اضطلعوا بدور الجماعات الوظيفية الوسيطة في المجتمع الغربي، وهو ما ولَّد لديهم نزعة حلولية خلقت لديهم استعدادًا كامنًا للعلمنة. ويمكننا أن نضيف هنا أن اضطلاعهم بهذا

الدور جعلهم واحدًا من أهم عناصر العلمنة المباشرة في المجتمع الغربي. والعلمنة، في جانب من جوانبها، تطبيق القيم العلمية والكمية الواحدية على مجالات الحياة كافة، وضمن ذلك الإنسان نفسه، حتى ينتهي الأمر بتحييد العالم تمامًا وترشيده وتحويله إلى حالة السوق والمصنع.

وقد لعب اليهود، كجماعة وظيفية وسيطة، دورًا مهمًا في علمنة المجتمع، فقد وسعوا نطاق القطاع الاقتصادي التبادلي، وكانوا عنصرًا شديد الحركية في المجتمع الوسيط الذي يتسم بالسكون. وكانوا دائمي البحث عن زبائن جدد وسلع جديدة وأسواق جديدة، وكان لا يهمهم الإخلال بتوازن المجتمع أو بقيمه، فهم يقفون خارج نطاق العقيدة المسيحية وقيمها، لا يُكنون لها أي احترام ولا يشعرون نحوها بأي ولاء، وينظرون إلى أعضاء المجتمع المضيف باعتبارهم شيئًا مباحًا. فلم يكن التاجر اليهودي، على سبيل المثال، يلتزم بفكرة الثمن العادل أو الأجر الكافي، وإنما كان يحمل رؤية صراعية تنافسية تناحرية غير تراحمية. وهكذا لعب اليهود دورًا فعالاً وحاسمًا في تقويض الأخلاقيات الدينية، وفي دفع عملية الترشيد والعلمنة إلى الأمام.

وعلاقة التاجر والمرابي بالمجتمع ليست علاقة مباشرة، وإنما هي علاقة ثانوية أو هامشية، فهما لا ينتجان شيئًا، وإنما يسهلان عملية تبادل السلع التي ينتجها الآخرون من خلال ما يحملون من النقد (أكثر الأشياء تجريدًا). والتاجر والمرابي ليسا موضع حب الناس أو كرههم، فالجميع ينظر إليهم بشكل موضوعي من منظور مدى نفعهم وأهميتهم الوظيفية. وإلى جانب هذا، كان اليهود يشكلون عنصرًا متعدد الجنسيات، عابرًا للقارات، يقوم بوظيفة التجارة والمصارف الدولية، الأمر الذي عمَّق تحوسلهم (أي تحوُّلهم إلى وسيلة). لكن أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة كانوا، إلى جانب هذا، أداة في يد الحاكم يستخدمها في امتصاص الثروة من يد الجماهير، وقد شُبِّهوا بالإسفنجة لهذا السبب. وقد كان اليهود دائمًا من ملتزمي الضرائب. ولكل هذا، نجد أن علاقة الجماعة الوظيفية الوسيطة بالمجتمع تتسم بالموضوعية والتعاقدية والتنافسية، الأمر الذي يجعل أعضاء الجماعات اليهودية من أهم عناصر علمنة المجتمع بشكل بنيوي يتجاوز وعي ونوايا أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة، وأعضاء المجتمع المضيف في الوقت نفسه.

وكان أعضاء هذه الجماعة الوظيفية الوسيطة يقيمون في الجيتو ليتم عزلهم عن أعضاء المجتمع، وحتى تزيد كفاءة المجتمع في استغلالهم وفي تحقيق الفائدة المرجوة من وجودهم فيه. وقد طُبِّقت على الجيتو، من البداية، الأنساق المادية الآلية الترشيدية في الإدراك وتنظيم العلاقة. فكان مجتمع الأغلبية ينظر إلى الجيتو من منظور نفعي، ويدخل معه في علاقة تعاقدية باردة برانية، يحكمها القانون والحسابات والمنفعة لا العواطف أو الأخلاق أو الالتزام الداخلي (الجوَّاني) أو التآلف والتراحم. ولم يكن مجتمع الأغلبية يتواصل مع أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة، ولا ينسب إليهم أي معنى إنساني خاص. فاليهود في الجيتو مصدر ربح وخدمات وحسب، أي مجرد وسيلة. والعلاقة بين المجتمع والجيتو علاقة وجود نفعي في المكان، دون زواج أو حب، ودون مشاركة في الزمان. فالجيتو، مثل الإنسان العلماني النموذجي، كان منعزلاً موضوعيًا محايدًا مجردًا مباحًا ولا يتمتع بأية قداسة، فهو مادة استعمالية محض. ومن هنا، كانت البغايا في كثير من الأحيان يقطنَّ إما داخل الجيتو أو بجواره. وبهذا، كان الجيتو أول جيب علماني حقيقي. وقد أدَّى كل هذا إلى أن أصبح أعضاء الجماعات اليهودية من أهم القطاعات البشرية في أوربا التي كانت لديها قابلية للعلمنة، وكانت مؤهلة للتحرك داخل المجتمع التعاقدي التناحري، إذ كانوا مسلحين بالكفاءات اللازمة للتعامل مع عالم تسود فيه العلاقات الموضوعية ولا يقبل إلا المنفعة قيمةً وحيدةً مطلقة.

وفي القرن السابع عشر، تزايد دور اليهود في عملية العلمنة مع ظهور الدولة المطلقة، التي اعتمدت عليهم في عملية علمنة القطاع الاقتصادي والسياسي في المجتمع. وما فعله الأمراء المطلَقون في وسط أوربا (في ألمانيا) يَصلُح مثلاً على ذلك. فقد استخدموا أعضاء الجماعة اليهودية ككل، وكبار المموِّلين اليهود (يهود البلاط على وجه التحديد) في النشاطات الاقتصادية، مثل: التجارة الدولية، وتمويل الجيوش، وعقد القروض والصفقات. وقد كان لانتشار يهود المارانو في أرجاء أوربا دور مهم في عملية العلمنة، إذ كانوا هامشيين لا يؤمنون باليهودية أو المسيحية، فإيمانهم بكلتيهما كان سطحيًا جدًا. وقد لعب المارانو دورًا مهمًا في التجربة الاستيطانية الغربية كمموِّلين للشركات الاستيطانية وكمادة استيطانية.

ونحن نرى أن الاستعمار الاستيطاني من أهم التجارب المؤثرة في إنشاء مجتمعات علمانية رشيدة خاضعة للنماذج المادية الهندسية في الإدارة.

ويمكننا أن نرى في إسبينوزا تعبيرًا عن العناصر السابقة كلها. فهو من يهود المارانو، وفلسفته واحدية حلولية كمونية، كما أنه ينتمي إلى الجماعة اليهودية في أمستردام التي كانت تضم أنشط الجماعات اليهودية الوظيفية الوسيطة في العالم آنذاك، ولعبت دورًا مهمًا في الاستعمار الاستيطاني، وكان بينهم كثير من يهود البلاط. وكانت أمستردام نفسها مركزًا تجاريًا تخلخلت فيه قبضة السلطة الدينية. وقد تمرَّد إسبينوزا على اليهودية الحاخامية، فطُرد من حظيرة الدين اليهودي، ولكنه لم ينتم إلى أي دين آخر، ولذا، فإن البعض يرون أنه أول إنسان علماني حقيقي في التاريخ.

ومع هذا، ولأسباب عديدة ربما من أهمها انعزال يهود اليديشية (في شرق أوربا) ـ الذين كانوا يشكلون أغلبية يهود العالم آنذاك داخل الجيتو والشتتل ـ، انفصل أعضاء الجماعات اليهودية عن التحولات الفكرية والبنيوية الضخمة في أوربا. وكان أغلبيتهم من المؤمنين بدينهم، يتبعون حاخاماتهم، أو قياداتهم الدينية غير الحاخامية في حالة الحسيديين، ويتمسكون بتقاليدهم الدينية والاجتماعية. وقد هاجرت أعداد كبيرة من هؤلاء إلى النمسا وألمانيا وفرنسا وإنجلترا، وقاوموا محاولات العلمنة والتحديث بضراوة. ولكن الدول الغربية قامت بعملية علمنة اليهود، وغيرهم من الجماعات الإثنية والدينية، بشراسة غير عادية ابتداءً من أوائل القرن التاسع عشر. وتمت أهم المحاولات بصورة أكثر منهجية في فرنسا على يد نابليون، ثم تبعتها ألمانيا والنمسا وروسيا القيصرية في منتصف القرن. وتكفلت الولايات المتحدة (المجتمع العلماني شبه النماذجي) بالإجهاز على ما تبقَّى من انتماء ديني بين المهاجرين من يهود اليديشية وغيرهم. ويرى مؤرخو الجماعات اليهودية أن تأخُر بعض الجماعات اليهودية في دخول العصر الحديث العلماني هو جوهر ما يُسمَّى «المسألة اليهودية»، إذ ظلوا يشكلون جيبًا دينيًا تقليديًا في مجتمع علماني حديث.

وبعد هذا التاريخ، تزايد دور أعضاء الجماعات اليهودية كحَمَلة للفكر العلماني

وأدوات للعلمنة. ويُلاحَظ أنه بعد أن فرضت الدولة المطلقة العلمنة قَسْرًا على أعضاء الجماعات اليهودية، استبطنوا هم أنفسهم الرؤية العلمانية وحققوا درجة عالية من الاندماج وأصبحوا أهم رواد العلمانية ومن أكثر داعاتها حماسة وتطرفًا، وذلك للأسباب التالية:

١ ـ تمت علمنة أعضاء الجماعات اليهودية بسرعة وفجاجة غير عادية (على عكس أعضاء الأغلبية في المجتمع)، إذ قُذفوا بعنف في عالم العلمانية، الأمر الذي جعلهم يتجاوزون بقية أعضاء المجتمعَ في معدلات العلمنة، لأن العملية بالنسبة لهؤلاء تمت ببطء وبشكل أقل عنفًا. وقد نوقشت المسألة اليهودية في إطار مدى نفع اليهود (المادي)، ولذا، سارع أعضاء الجماعات اليهودية الراغبون في الاندماج إلى ترشيد حياتهم وذواتهم من الداخل والخارج حتى يبينوا نَفعهم لأعضاء الأغلبية ومقدرتهم على الانتماء.

٢ ـ يُلاحَظ أن العلمانية الغربية ورثت بعض الرموز المسيحية وعلمنتها، فاصطلاحات مثل «النهضة» أو «الاستنارة» ذات جذور مسيحية (قيام المسيح، وهالات القديسين، ونور الإله)، ويمكن من ثَمَّ أن تكتسب مضمونًا مسيحيًا أو شبه مسيحي. كما أن الصورة المجازية العضوية ـ وهي صورة مجازية أساسية في الفكر العلماني (الذي يرى أن ثمة قانونًا واحدًا في الكون) ـ ليست بعيدة عن فكرة التجسد المسيحي (نزول الإله ليصبح بشرًا)، وعن فكرة أن الكنيسة هي جسد المسيح. وتداخُل الرموز الدينية مع الرموز العلمانية يُقلل حدة علمانيتها قليلاً، ويخلق قدرًا من الاستمرارية، على المستوى الوجداني وعلى مستوى الديباجات. أما بالنسبة إلى عضو الجماعة اليهودية، فإن المُصطلَحات العلمانية تشير إلى مفاهيم علمانية محض، لا تحتوي على أية قداسة أو أصداء للقداسة.

٣ ـ كانت أعداد كبيرة من اليهود أعضاء في الطبقة البورجوازية الصغيرة في الغرب، وهي طبقة ساهمت بدور أساسي في الحرب ضد الإقطاع والكنيسة. كما أن أعضاء البورجوازية يلتزمون بشكل شبه مطلق بالحراك الاجتماعي (الآلية الأساسية للبقاء بالنسبة لهم). ولذا، فهم على أتم استعداد للتخلي عن قيمهم أو خصوصيتهم لتحقيق هذا الحراك.

٤ ـ كانت أعداد كبيرة من يهود العالم في حالة هجرة من بلد إلى آخر. والمهاجر، بسبب حركيته وفقدان الانتماء، يكون عادةً من حملة الفكر العلماني.

٥ ـ يُلاحَظ أن كثيراً من أعضاء الجماعات اليهودية، سواء في روسيا داخل مناطق الاستيطان (مع هبوط بعض أعضاء البورجوازية الصغيرة اليهودية في السُلَّم الطبقي)، أو في الولايات المتحدة (بعد وصولهم كمهاجرين) ـ انخرطوا في صفوف الطبقة العاملة المُقتلَعة من جذورها التي تشكل العمود الفقري للعلمنة.

٦ ـ تركُّز معظم أعضاء الجماعات اليهودية في المدن التي تُعَدُّ دائمًا مراكز للعلمنة.

٧ ـ هناك ـ أخيراً ـ السبب العام، وهو أن كثيراً من أعضاء الأقليات يتبنون الفكر العلماني لأنهم يتصوَّرون أنه سيخلق الجو الملائم لتحقيق المساواة الكاملة بين أعضاء الأقلية وأعضاء الأغلبية، سواء في عالم الاقتصاد أو في عالم الرموز (وقد أثبتت التطورات التاريخية اللاحقة أنه أمر لم يكن دقيقًا تمامًا).

اليهود واليهودية ونشأة الرأسمالية

يمكن القول بأن علاقة أعضاء الجماعات اليهودية (والأفكار الدينية التي يحملونها) بنشأة الرأسمالية في الغرب يلقي كثيراً من الضوء على علاقتهم بظهور العلمانية، نظراً لوجود سمات مشتركة كثيرة بين النظام الرأسمالي والرؤية العلمانية الشاملة.

وليس بإمكان الدارس المدقق إنكار أن النسق الديني اليهودي، في صياغته الأولى التوراتية، ثم في صياغاته التلمودية ثم القبَّالية، يحوي داخله استعداداً كامنًا أو قابلية لظهور الرأسمالية، وهذا جانب وفَّاه العالم الاجتماعي، ماكس فيبر حقه من الدراسة. ولكن من الواضح أن فيبر لم يكن ملمًا بالتحولات العميقة التي دخلت اليهودية بعد هيمنة الفكر القبَّالي عليها وانتشار التصوف بين أعضاء الجماعات أو لعله لم يدرك أهميتها. والقبَّالاه اللوريانية فكر حلولي (روحي) متطرف يضع اليهودي في مركز الكون باعتباره امتداداً للخالق ويعمق من إحساس اليهودي بأنه من الشعب المختار، كما يُصعِّد حدة التوقعات المشيحانية. فالحلولية تعني حلول الإله في الأشياء حتى يتوحَّد بها ولا يُوجَد مستقلاً عنها فتصبح المخلوقات في قداسة الخالق مساوية له



فتُرَدُّ كل الأشياء إلى مبدأ واحد، كامن في المادة ولا يعلو عليها، وكل هذا يساعد على تزايُد معدلات العلمنة الشاملة. أما النزعة المشيحانية والإحساس بالاختيار فهي عناصر تعزل اليهودي عن واقعه المباشر وعن الجماعات الإنسانية المحيطة به فيصبح عنصراً موضوعيًا وشخصًا غريبًا، وهذه صفات أساسية تخلق استعداداً كامنًا لدى صاحبها لتبنِّي أخلاقيات الرأسمالية المجردة والسوق الحر التي يرى كل الظواهر باعتبارها خاضعة تمامًا لآليات العرض والطلب.

وإذا كانت ثمة عناصر داخل النسق الديني تخلق عند أعضاء الجماعات اليهودية استعداداً كامنًا لتقبُّل أخلاق الرأسمالية، ومن ثم المساهمة في تطويرها، فإن تجربتهم التاريخية داخل التشكيل الحضاري الغربي هي التي بلورت وضعهم وحولّت الاستعداد الكامن والقابلية إلى حقيقة تاريخية واقعة. وأهم سمات هذه التجربة أن أعضاء الجماعات اليهودية قد نُظر إليهم، منذ البداية (داخل التشكيل الحضاري الغربي)، باعتبارهم الشعب الشاهد، أي أنهم ليسوا جزءاً من جماعة الأغلبية المسيحية، كما أصبحوا أقنانًا للبلاط ومن بعد ذلك يهود أرندا ثم يهود بلاط، أي أن اليهود ظلوا خارج نطاق العلاقات الاقتصادية والدينية والأخلاقية للمجتمع الإقطاعي. فاليهودي كان غريبًا بمعنى الكلمة، ونحن نرى أن انتشار القبَّالاه ساهم ولا شك في تعميق هذه العزلة والغربة إذ أضفت على دور اليهود، كوسطاء وغرباء، قدراً عاليًا من القداسة، بحيث أصبح اليهودي هو الوسيط الكوني بين الإله والعالم، مجرد أداة لتوصيل الإرادة الإلهية لبقية البشر. وترتبط رؤية الخلاص بمدى قيامه بتنفيذ الأوامر والنواهي، أي أن القداسة حوسلت اليهودي تمامًا. ولكن هذه الوساطة الكونية كانت صدى (وربما تبريراً وتسويغًا أيضًا) لعملية وساطة أخرى؛ إذ اضطلع أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب، منذ بدايات العصور الوسطى حتى بدايات الثورة التجارية، بدور الجماعة الوظيفية الوسيطة، فكانوا يقومون بنقل الفائض الزراعي والسلع الترفية، ويؤدون وظائف مالية وتجارية مختلفة في غاية الحيوية للمجتمع الإقطاعي، مع أنها لم تكن من صميم العلاقات الإنتاجية لهذا المجتمع، كما لم يكن بوسع بقية أعضاء المجتمع القيام بها. وكان المجتمع يُظهر التسامح تجاه اليهود مادام في حاجة إليهم، ولكنهم لم يُعطوا قط حقوقًا قانونية محدَّدة (مثل حقوق وواجبات أهل الذمة في الإسلام).

وكانت تَصدُر مواثيق خاصة تؤمِّن حقوقهم وتحدِّد واجباتهم ومقدار الضرائب المفروضة عليهم وأماكن إقامتهم وتُزوِّدهم بالحماية وتمنحهم المزايا. وكانت هذه المواثيق تُلغَى في أي وقت تنتفي فيه الحاجة إلى اليهود وإلى دورهم الاقتصادي، وبالتالي كان يتم طردهم، أي أن حوسلة أعضاء الجماعات اليهودية كانت كاملة. وكان يُشار إليهم باعتبارهم «أقنان بلاط»، أي أنهم كانوا خاضعين للملك أو الإمبراطور مباشرة بل ويُعَدُّون ملكية خاصة له وأداة من أدواته، يدينون له وحده بالولاء، الأمر الذي حقق لهم قسطًا كبيرًا من حرية الحركة، لكن ذلك زاد في الوقت نفسه من عزلتهم على بقية قطاعات المجتمع.

ونتيجة لذلك أصبح وجود أعضاء الجماعات اليهودية في إطار الحضارة الغربية كان يتسم بعدم التجذر أو الانتماء الكامل لأي تشكيل ثقافي أو طبقي محدَّد، فتحولوا إلى عنصر بشري حركي يحتفظ برأسماله على هيئة نقود سائلة يمكن نقلها بسهولة من مكان إلى آخر. ودعم هذا الاتجاه عدم السماح لليهود، في معظم الأحوال، بشراء العقارات الثابتة.

لقد تحوَّل اليهود، نظرًا لغربتهم وعدم تَجذُّرهم وبسبب الطبيعة السائلة لثروتهم، إلى عنصر بشري متحرك وموضوعي ومجرد: موضوعي لأنه يُنظَر إليه دائمًا من الخارج، ومجرد لأنه لا يوجد داخل سياق مُحدَّد. وأصبح أعضاء الجماعة يجسدون ضربًا من الاقتصاد الحركي المجرد داخل الاقتصاد الزراعي الثابت الطبيعي. ووصل هذا التجريد إلى قمته في التنظيم الكامل لعلاقة اليهود بالمجتمع، وفي إحلال العلاقات القانونية التعاقدية محل العلاقات التقليدية الشخصية المبنية على كلمة الشرف والثقة التي كانت سائدة في المجتمع الإقطاعي. فكانت المواثيق التي تُمنَح لليهود تحاول أن تنظم كل جوانب العلاقات الممكنة بين المجتمع المسيحي وأعضاء الجماعة اليهودية، وهي علاقات كان الهدف منها، بالنسبة إلى الطرفين، الربح الاقتصادي المحض. وفكرة القانون اللاشخصي والعلاقات البشرية (علاقات إنسانية بين أشياء وعلاقات إنتاج بين بشر) هما الجوهر النفعي للاقتصاد والمجتمع الرأسماليين. ويمكننا القول بأن اليهود أصبحوا نواة الجيسيلشافت Gesellschaft (المجتمع التعاقدي الذري المفتت) في داخل الجماينشافت Gemeinschaft (الجماعة العضوية التراحمية المترابطة التقليدية).

وأدَّى عدم انتماء اليهود وتجريدهم ـ إلى جانب وجود التبادل الاختياري بين اليهودية والرأسمالية ـ إلى تحوُّل أعضاء الجماعة إلى الخميرة التي ساعدت على نشوء الرأسمالية، دون أن يكونوا بالضرورة السبب الوحيد أو حتى الأساسي في العملية التاريخية المركَّبة التي أدَّت إلى ظهور الرأسمالية.

ويظهر دور أعضاء الجماعات اليهودية، كخميرة للنظام الرأسمالي في الغرب، في كثير من النشاطات التي لعبوها وفي إبداعاتهم. فهم من أوائل منْ طوَّروا فكرة الأسهم والسندات التي تحقق تراكمًا رأسماليًا يمكن توجيهه إلى أي مجال استثماري قد يظهر، أي أنهم أسرعوا بعملية تجريد النقود بفصلها عن الأفراد وعن الرغبات البشرية والعواطف والأخلاق، وزادوا كفاءتها كرأسمال، وجعلوا مقياس الكفاءة الذي يُطبَّق عليها هو معدل الربحية وحسب.

وبالطبع، كان اليهودي الذي تم استبعاده من النظام الإقطاعي يقع خارج نطاق القيم الدينية والأخلاقية للمجتمع (وهو في هذا لا يختلف عن عضو الجماعة الوظيفية الذي ينظر له المجتمع المضيف باعتباره شيئًا لا قداسة له، ومجرد آلة يستفاد منها ثم تُنبَذ). كما أن قيمه التجارية الموضوعية المجردة كانت مختلفة عن القيم المسيحية التي كانت تنظر بعين الشك إلى النشاط التجاري ككل، وإلى الربا على وجه الخصوص، وتهدف إلى أن تجعل من السوق مكانًا يلتزم بالحد الأدنى من الأخلاق وبأفكار مثل فكرة الثمن العادل والأجر الكافي، مع ضرورة إتاحة الفرصة لكل التجار لتحقيق ربح معقول مع وضع حدٍّ أقصى للأرباح. وأدَّت هذه الأخلاقيات، المتخلفة من منظور رأسمالي دنيوي، والتي تخلط بين الاقتصاد والأخلاق، إلى الحد من حركية التجارة. أما العنصر اليهودي، فلم يكن يدين بالولاء لمثل هذه الأخلاقيات. بل ظهر بين أعضاء الجماعات اليهودية مقياسان أخلاقيان: أحدهما: يُطبَّق على الجماعة اليهودية (باعتبارها جماعة مقدَّسة لها حرمتها). والآخر: يُطبَّق على المجتمع ككل (باعتباره لا حُرمة له ولا قداسة). ولذا، لعب العنصر اليهودي دورًا أساسيًا في تحطيم الأخلاقيات المسيحية الاقتصادية الإقطاعية وفي تقويض هذا الضرب من الاقتصاد المحافظ الذي تتداخل فيه العناصر الاقتصادية مع العناصر الأخلاقية والدينية. فساهم أعضاء الجماعة في عملية العلمنة والترشيد، أي فصل العنصر الاقتصادي عن العناصر الأخرى،

بحيث يصبح النشاط الاقتصادي مرجعية ذاته ولا يتم ضبطه من خلال مرجعيات (أخلاقية أو دينية أو إنسانية) متجاوزة له. وأدَّى هذا إلى ظهور اقتصاد تجاري مبني على التنافس وعلى محاولة تعظيم الربح (اقتصاد يطرح فكرة الإنتاج بلا حدود وإشباع حاجات المستهلك التي لا تنتهي).

كما أن أعضاء الجماعات اليهودية، بسبب عدم انتمائهم، كانوا من أكثر العناصر حركية والتزامًا بالقوانين الاقتصادية للسوق كقيمة مطلقة. فنجد أنهم حاولوا دائمًا أن يوسِّعوا نطاق السوق وانتشاره، وهي العملية التي انتهت إلى تحويل المجتمع بأسره إلى النمط الرأسمالي (والتي أطلق عليها ماركس تعبير «تهويد المجتمع»). وكانوا يبحثون عن أسواق جديدة وعن زبائن جدد وعن سلع جديدة. كما أنهم كانوا على استعداد لأن ينتجوا سلعًا أقل جودة وأقل تكلفة عما كان ينتجه (في العصر الوسيط) الحرفي أو التاجر الذي يعتز بحرفته وتجارته، والذي تعوَّد على إنتاج سلعة بعينها يرقى بها إلى مستوى معيَّن من الجودة ولا يمكنه أن يتنازل عنه أو يتهاون فيه، فالواقع أن حرفته كانت جزءًا من ميراثه الشخصي. وكان اليهودي، في محاولة توسيع نطاق السوق، من أوائل العناصر التي شجعت على استخدام الإعلانات على حين كان كثير من المفكرين الغربيين، حتى منتصف القرن الثامن عشر، يهاجمون الإعلانات باعتبارها عملاً غير أخلاقي، بل صدر في باريس عام ١٧٦١ قانون يمنع الإعلانات أو الجري وراء الزبائن لحثهم على الشراء. ويمكننا أن نرى هنا، مرة أخرى، أن الأخلاق المسيحية والتقليدية تحد من حركية السوق، على عكس الأخلاقيات الحركية (العلمانية) للجماعة الوظيفية التي لا تأبه بالحرمات ولا تعبأ بالمطلقات ولا تهتم بأية قيم، سوى قيم الربح والخسارة والبقاء.

وربما كان من العناصر الأساسية التي جعلت من أعضاء الجماعة اليهودية خميرة للنظام الرأسمالي أنهم، نظرًا لانتشارهم (شتاتهم) على هيئة جماعات منفصلة مترابطة، كانوا عنصرًا بشريًا متعدد الجنسيات، عابرًا للقارات، إن صح التعبير. فقد كان ليهود بولندا علاقات تجارية ومالية وثيقة مع يهود ألمانيا ومع يهود العالم الإسلامي، وهلمّ جرًا. وساهم هذا في تسهيل عملية التجارة الدولية وتوسيع نطاق السوق، كما سهل عملية جمع المعلومات التجارية، الأمر الذي جعلهم قادرين على المنافسة.

وقد لعب يهود شرق أوربا دوراً خاصاً، فالباعة اليهود، وكذلك اليهود الذين كانوا يقومون بأعمال الفنادق الصغيرة وتقطير الخمور وبيعها وإنتاج الماشية في المناطق الريفية وجمع الضرائب لحساب كبار الملاك، ساعدوا على إدخال عناصر التبادل واقتصاد المال. وكان نشاط صغار التجار اليهود في المناطق الريفية يشجع إنتاج فائض زراعي لزيادة استهلاك البضائع غير الزراعية، كما كان يساهم في إبعاد جزء من قوة العمل الزراعي عن الأراضي، وتوجيهها إلى صناعة الأكواخ المنزلية وخدمات النقل. وهذا النشاط هو الذي ساعد على خلق قوة عمل غير زراعي في المناطق الريفية تعتمد على الأجور أكثر من اعتمادها على العائد من الأرض.

وبظهور النظرية المركنتالية، زاد الدور الذي يلعبه أعضاء الجماعات اليهودية داخل النظام الرأسمالي. فهذه النظرية تجعل مصلحة الدولة المبدأ الأعلى المقبول لدى الجميع، والإطار المرجعي بحيث يتم الحكم على الإنسان لا بحسب انتمائه الديني وإنما بمدى نفعه للدولة. وقد ظهرت في هذه الفترة فكرة مدى نفع اليهود وفُتح المجال أمامهم للإسهام في جميع النشاطات الاقتصادية. وابتداءً من منتصف القرن السابع عشر، استعان الملوك والأمراء في وسط أوربا (في ألمانيا وغيرها من الدول) باليهود في كثير من النشاطات الاقتصادية، مثل: التجارة الدولية، وتمويل الجيوش، وعقد القروض والصفقات.

لكل ما تقدَّم، نجد أن تاريخ الجماعات اليهودية في الغرب مرتبط بتاريخ الرأسمالية في كثير من الوجوه. ومن الملاحظ أن كثيراً من الدول التي كانت لها مشاريع تجارية أو استعمارية، كانت ترى أن العنصر اليهودي عنصر أساسي في هذه العملية ويمكن الاستفادة من خبراته ورأسماله كما يمكن توظيفه في أماكن نائية وجديدة، فهو عنصر حركي وحسب. وقد تم توطين اليهود في بولندا في القرن الثالث عشر مع التجار الألمان، لتشجيع الاقتصاد التجاري. ثم تم توطينهم في أوكرانيا بعد ضمها إلى بولندا للسبب نفسه. كما تم توطين اليهود في كثير من المستعمرات الاستيطانية والمراكز التجارية التابعة لإنجلترا وهولندا في العالم الجديد.

الفصل الثالث
أثر العلمانية الشاملة في العقيدة اليهودية

تركت العلمانية أثرًا عميقًا في اليهودية. والواقع أنه، حينما تصاعدت معدلات العلمنة في المجتمع الغربي، كانت اليهودية الحاخامية قد دخلت مرحلة الأزمة، وهيمنت القبَّالاه الحلولية على الجماهير اليهودية، بحيث أصبحت رؤيتها للكون حلولية متطرفة. ونتيجة ذلك، بدأت مرحلة التفجُّرات المشيحانية ومن أهمها حركة شبتاي تسفي، والتي بدأت في سالونيكا والدولة العثمانية وانتشرت منها إلى أرجاء العالم في القرن السابع عشر، وتبعتها الحركة الفرانكية في بولندا في القرن الثامن عشر، وانتهت بالحركة الحسيدية التي سيطرت على معظم جماهير اليهود في شرق أوربا مع نهاية القرن الثامن عشر. لكل هذا، كانت اليهودية قد وصلت إلى مرحلة تتطلَّب «الإصلاح الديني». ولكن، بسبب تكلُّس اليهودية الحاخامية شكلاً ومضمونًا بين أوساط النخبة الدينية، وبسبب انتشار الحلولية بين الجماهير ـ أصبح من العسير إصلاح اليهودية من الداخل. وأخذ الإصلاح شكل تبنِّي الأشكال الدينية الإصلاحية المسيحية، ثم تحوَّلت إلى العلمنة الصريحة بعد فترة.

وقد قام بعض المفكرين اليهود العلمانيين وشبه العلمانيين بإعادة صياغة النسق الديني اليهودي بهدف «إصلاحه» حتى تتكيف اليهودية مع المجتمع الغربي الحديث، فأسقطوا كثيرًا من المعتقدات الدينية اليهودية المحورية الأساسية، التي تؤكد ثنائية الواقع ووجود المطلقات المتجاوزة، لتحل محلها عقائد حلولية جديدة تنكر الثنائية والتجاوز وتؤكد الواحدية الكونية (الصلبة أو السائلة)، بحيث لا تختلف اليهودية في بنيتها عن أية عقيدة علمانية (بحيث تصبح كل منطلقاتها الدينية

والفلسفية ذات طابع نسبي تاريخاني). ولنا أن نلاحظ أن من المألوف أنْ يستخدم المفكرون الذين يقومون بعملية العلمنة المُصطلَحات والمفردات الدينية نفسها التي استخدمها المفكرون الدينيون التقليديون.

وتاريخ الفكر الديني اليهودي منذ عصر النهضة في الغرب هو أيضًا تاريخ علمنة النسق الديني اليهودي، فالتكيف مع المجتمع الغربي الحديث هو في واقع الأمر تكيف مع العلمانية الشاملة. وقد بدأ الإصلاح الديني اليهودي بمحاولة إصلاح الجانب الجمالي، فأُلقيت المواعظ باللغة السائدة في المجتمع، وأُدخل الغناء في الصلوات حيث كانت تؤديه في البداية جوقة من الذكور ثم جُوقة مُختلَطة، كما أُدخل الأرغن، وكلها عناصر مُستمَدة من طقوس العبادات المسيحية. ثم تصاعدت درجة الإصلاح الديني وتجاوزت الجانب الجمالي ووصلت إلى الجانب العَقَدي، فظهرت اليهودية الإصلاحية والمحافظة والتجديدية، وهي صيغ من اليهودية مخففة تمامًا لا تعترف بها اليهودية الأرثوذكسية الحاخامية ولا تعترف بحاخاماتها. ومن هنا كان ظهور مشكلة تعريف الهُوية اليهودية.

وهذه الفرق الجديدة ذات الطابع الربوبي العقلاني، التي تذهب إلى أن العقل البشري يمكنه الوصول إلى الحقائق الدينية بدون وحي إلهي، وأن الشريعة اليهودية ليست منزَّلة من الإله ـ تحاول أن تقلِّص رقعة الغيب على قدر الإمكان، أو تلغيه تمامًا، أو تستبعده من نموذجها المعرفي والتفسيري والأخلاقي. وبدلاً منه، فإنها تتبنَّى مطلقات علمانية، مثل روح العصر في اليهودية الإصلاحية، أو روح الشعب في اليهودية المحافظة، أو التقدم (في إطار المجتمع الأمريكي) في اليهودية التجديدية.

ثم تزايدت معدلات التحديث والعلمنة على مستوى الشعائر بشكل جذْري، فسُمح بالاختلاط بين الجنسين، وأُلغي غطاء الرأس، وتم ترسيم النساء حاخَامات، وخُفِّفت شعائر السبت، وتم التخلي عن التلمود كمصدر أساسي للتشريع، وأُقيمت صلوات السبت يوم الأحد. ثم تصاعدت وتيرة الإصلاح إلى أن أصبحت علمانية صريحة، ففي بعض الأبرشيات الإصلاحية أصبحت صلوات السبت تقام في اليوم الذي يتفق عليه المصلون. وقد بدأ مؤخرًا قبول الشذاذ جنسيًا في

الأبرشيات اليهودية المختلفة، بل بدأت تظهر أبرشيات مقصورة عليهم، كما قُبل ترسيم الشذاذ جنسيًا كحاخامات، وأُنشئت المدارس التلمودية العليا (يشيفا) المقصورة على الشذاذ.

ولكن أهم أشكال علمنة اليهود ظهور عقائد علمانية قلبًا وقالبًا، ومع ذلك تُسمِّي نفسها «يهودية»، وتستخدم ديباجات يهودية إثنية ودينية. وجوهر هذه العقائد هو أنها تُحلُّ الهوية اليهودية محل العقيدة اليهودية، وتُحل اليهود محل الإله كمركز للقداَسة. فظهر ما يُسمَّى «اليهودية العلمانية» و«اليهودية الإثنية» و«اليهودية الإلحادية» و«اليهودية الإنسانية»، وهي عقائد «يهودية» تدور كلها حول مطلق علماني واحد هو الشعب اليهودي أو الإنسان بشكلٍ عام. وتنكر أية مرجعية متجاوزة للطبيعة والتاريخ، وتختزل كل شيء إلى مستوًى واحد (مستوى هذه الدنيا).

ويرى دعاة مثل هذه الأنماط اليهودية أن الإيمان بأي غيب أمر مستحيل، وأن العهد القديم وكتابات الفقهاء اليهود إن هي إلا نتيجة مرحلة تاريخية سابقة حاول فيها شعب أن يتكيف مع الأحوال المتغيرة (وهذا ما يُسمَّى «زمنية» أو «تاريخانية» النص المقدَّس). وهذه الأنماط من اليهودية حولَّت شعائر اليهودية وعقائدها وكتبها المقدسة إلى شكل من أشكال الفلكلور أو التراث القومي. ويمكن القول بأن اليهودية الإصلاحية والمحافظة، والتجديدية على وجه الخصوص، هي في جوهرها عقائد علمانية ذات ديباجات دينية.

ومع تزايُد معدلات العلمنة في المجتمعات الغربية، تزايدت معدلات علمنة العقيدة اليهودية، ظهر لاهوت يهودي يستند إلى فكرة موت الإله ويجعل الإبادة النازية ليهود غرب أوربا نقطة ولحظة مرجعية أساسية تحقَّق فيها الشعب اليهودي من موت الإله الذي تخلَّى عنهم. ودخلت اليهودية كذلك عالم ما بعد الحداثة، فظهرت يهودية لا تدور حول مطلقات، وإنما تدور حول لحظات إيمانية تعقبها لحظات شك.

ومن أهم العقائد اليهودية العلمانية ما طرحه دعاة اليديشية الذين يرون أن مضمون الانتماء اليهودي هو تراث ثقافي، وأن ما يجمع يهود اليديشية ليس الإيمان

الديني وإنما تراثهم القومي اليديشي الشرق أوربي المشترك. ولذا، فقد طالبوا ببعث قومي يديشي في شرق أوربا. ولكن أهم العقائد العلمانية على الإطلاق هي الصهيونية، التي استولت على كل الرموز الدينية اليهودية التقليدية، واستخدمت كل الديباجات الدينية بعد أن أفرغتها من مضمونها الديني وأحلت محله مضمونًا قوميًا، وجعلت النقطة المرجعية عناصر دنيوية طبيعية تتسم بالمطلقية (مطلقات علمانية)، مثل: الدولة الصهيونية واليهود (بدلاً من الإله)، والتاريخ اليهودي الدنيوي (بدلاً من التاريخ المقدَّس)، والهوية اليهودية (بدلاً من الالتزام بالشعائر والأوامر والنواهي). كما أكدت الصهيونية (في صيغتها العلمانية وهي أهم الصيغ) أن اليهود مادة بشرية متحركة يمكن تحويلها وتوظيفها إلى مادة نافعة وحوسلتها كذلك. كما أكدت الصهيونية أن اليهود شعب عضوي (وأكدت أوربا العلمانية أنه شعب عضوي منبوذ)، وجماع المفهومين (نفع اليهود وأنهم شعب عضوي منبوذ) هو الصيغة الصهيونية الأساسية.

وتجب الإشارة في هذا السياق إلى أن النسق الديني اليهودي كان مرشَّحًا لعملية العلمنة من الداخل، أو لعملية الاستيلاء على رموزه من قِبَل الجماعات العلمانية اليهودية، بسبب حلوليته التي توحِّد بين المطلق والنسبي، والمقدَّس والزمني، والديني والقومي. إذ يحل الإله في الشعب والأرض حتى يصبحا متعادلين معه في القداسة (الواحدية الكونية)، ثم يتفوقان عليه، ثم يتلاشى الإله أو يصبح هامشيًا، ويتم تقديس الأرض والشعب دون الإله. وهذا هو جوهر الأيديولوجيات العلمانية القومية، اليهودية أو غير اليهودية، التي تجعل الأرض والشعب مصدر الإطلاق. كما أن اضطلاع اليهود بدور الجماعة الوظيفية ساهم ولا شك في عملية العلمنة، فأعضاء هذه الجماعات هم عادةً من حملة الفكر العلماني.

ومن البدهيِّ القول إن هذه الأفكار فيها ما يتناقض تمامًا وتعاليمَ اليهودية نفسَها (في صياغتها التوحيدية)، بل وتعاليمَ سائر الأديان التوحيدية السماوية. ولكن طبيعة التركيب الجيولوجي التراكمي لليهودية، واحتواء هذا التركيب على عناصر وثنية (الترافيم، أي الأصنام) وعناصر عدمية (سفْر أيوب، سفْر الجامعة)، وضبابية فكرة البعث (سفر أيوب)، جعلت إفراز مثل هَذه الرؤية الدنَيوية شيئًا ممكنًا، كما جعلت بوسع أصحابها أن يجدوا سوابق تاريخية ونصوصًا دينية تؤيد رؤيتهم.

وفي هذا الفصل سنتناول المذاهب اليهودية التي أفرزتها عمليات العلمنة المتصاعدة، ثم سنتناول في الفصلين التاليين المذاهب غير اليهودية شبه العلمانية التي جذبت أعضاء الجماعات اليهودية لها، والصهيونية باعتبارها حركة علمانية شاملة.

اليهودية الإصلاحية

تحاول الحركة اليهودية الإصلاحية حل إشكالية الحلول الإلهي في الشعب اليهودي وفي مؤسساته القومية. فمثل هذا الحلول يجعل منهم شعبًا مقدَّسًا ملتفًا حول نفسه، يشير إلى ذاته دون الإشارة إلى شيء خارجه، وهذا أمر مقبول داخل إطار المجتمع التقليدي، المبني على الإرادة الذاتية للأقليات. وهو أمر مفهوم حينما كان اليهود يضطلعون بدور الجماعة الوظيفية التي تعزل نفسها عن المجتمع لتلعب دورها المحايد. ولكن، مع ظهور الدولة القومية التي ترى نفسها مطلقًا، فهي مرجعية ذاتها لا تقبل مرجعية متجاوزة لها، أصبح من الصعب أن تتعايش نقطتان مطلقتان داخل المجتمع الواحد. ولذا، كان على أعضاء الجماعات اليهودية أن يتعاملوا بشكل أو بآخر مع الحلولية اليهودية التقليدية، وكان عليهم التوصل إلى صيغة حديثة لليهودية يمكنها التعايش مع الدولة القومية الحديثة المطلقة، مع إصرارها على أن يعيد اليهودي صياغة ذاته ورؤيته حتى يدين لها وحدها بالولاء. وقد حاولت اليهودية الإصلاحية حل إشكالية الشعب المقدَّس عن طريق تَبنِّي الحل الغربي للمشكلة، وهو أن يكون الحلول الإلهي في نقطة ما في الطبيعة أو في الإنسان أو في التاريخ، بحيث يشكل المطلق ركيزة نهائية كامنة في هذه النقطة وغير متجاوزة لها. وقد ظهر العديد من هذه المطلقات الدنيوية أو الغيبيات العلمانية، ولكن الذي يهمنا هو المطلق الدنيوي الذي يُسمَّى «الروح» (جايست) في أدبيات القرن التاسع عشر في أوربا («روح المكان» أو «روح العصر» أو «روح الشعب» أو «روح الأمة») الذي حل محل الإله، فقد آمن الإصلاحيون بروح العصر (بالألمانية: تسايت جايست Zeitgeist).

وهذه الصياغة من الحلولية تلغي الإله كنقطة متجاوزة، فمصدر القداسة كامن (حالٌّ) في المادة. وبالنسبة لليهودية الإصلاحية، فهي توسع نطاق نقطة الحلول بحيث يصبح المطلق («روح العصر») إطارًا يضم كلاً من اليهود والأغيار. وبذلك

تكون اليهودية الإصلاحية قد وصلت إلى صيغة معاصرة لليهودية تلائم العصر، وتتخلص من آثار الحلولية الحادة والجامدة التي كانت تدور في فلكها اليهودية الحاخامية، والتي عزلت اليهود عن مجتمعاتهم وجعلت معتقداتهم الدينية عبئًا ينوءون بحمله، وجعلت تعايشهم مع المطلق الجديد (الدولة العلمانية الحديثة) مستحيلاً. ويمكن القول بأن جوهر مشروع اليهودية الإصلاحية هو محاولة نَزع القداسة عن كثير من المعتقدات الدينية اليهودية ووضعها في إطار تاريخي، وذلك حتى يتسنى التمييز بين ما هو مطلق ومتحرر من الزمان والمكان وبين ما هو نسبي ومرتبط بهما. وهي عملية نجم عنها تضييق نطاق المطلق والمقدَّس وتوسيع نطاق النسبي، حيث يتمكن أعضاء الجماعات اليهودية المشاركة في الإيمان بالمطلقات القومية والصناعية والمادية في مجتمعاتهم الحديثة. ولذا، عدَّل الإصلاحيون فكرة التوراة، فهي بالنسبة إلى الأرثوذكس كلام الإله، أرسلها حرفًا حرفًا، وأوحى بها إلى موسى ثم إلى الأنبياء. أما بالنسبة إلى الإصلاحيين، فهي نصوص أوحى الإله بها للعبرانيين الأولين، ولذا، يجب احترامها كرؤى عميقة، ولكنها يجب أن تتكيف مع العصور المختلفة. فثمة فرق بين الوحي والإلهام، إذ إن الإلهام ليس خالصًا أو صافيًا، فالبشر يصبغونه بعاداتهم ولغتهم فيختلط بعناصر تاريخية دنيوية. لكل هذا، يجب على اليهودي أن يحاول تجديد فهم وتفسير هذا الوحي - أو الإلهام - من آونة إلى أخرى، وأن يُنفِّذ منه ما هو ممكن في لحظته التاريخية. وبهذا، يصبح للقانون الإلهي (الشريعة) السلطة والحق، طالما كانت أوضاع الحياة التي جاء لمعالجتها مستمرة. وعندما تتغيَّر الأوضاع، يجب أن يُنسَخ القانون، حتى وإن كان الإله صاحبه ومُشرِّعه. أي أن الشريعة فقدت سلطتها الإلزامية المطلقة، وأصبحت «روح العصر» النقطة المرجعية والركيزة النهائية. وللعهد القديم، على سبيل المثال، جانبان: أحدهما مقدَّس والآخر دنيوي. وقد سقطت فاعلية الجانب الثاني بهدم الهيكل، وسقط مع هذه العملية كل ما له علاقة بالهيكل أو الدولة، وبقي الجزء المقدَّس أو المطلق وحده.

وبطبيعة الحال، لا يعترف اليهود الإصلاحيون بالشريعة الشفهية (التعبير المستمر عن الحلول الإلهي). وقد حاولوا كذلك تأكيد الجانب العقائدي والأخلاقي على حساب الجانب الشعائري أو القرباني، فهم يرون أن اليهودية الحاخامية تدور في

إطار الشعائر المرتبطة بالدولة اليهودية والهيكل، والتي لم تَعُد لها أية فعالية أو شرعية. كما تم استبعاد العناصر القومية الموجودة في الدين اليهودي والتي تؤكد قداسة اليهود وانعزالهم عن الأمم الأخرى (ولا تزال هذه العقلانية النسبية أو التاريخانية، التي تحاول تقييم التراث في ضوء المُعطَى التاريخي وترفض الانعزالية القومية والحلولية التقليدية، السمة الأساسية للتيارات الليبرالية والثورية في الفكر الديني اليهودي).

ومع هذا، فإن اليهودية الإصلاحية، في محاولتها تطوير اليهودية، انتهى بها الأمر إلى أن خلعت النسبية على كل العقائد ونزعت القداسة عن كل شيء. أي أنها في محاولتها إدخالَ عنصر النسبية الإنسانية والفرار من الحلولية، سقطت في نسبية تاريخية كاملة، بحيث أسقطت كل الشعائر وكل العقائد تقريبًا. أي أنها هربت من وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية. وقد شبَّه بعض المؤرخين اليهودية الإصلاحية بحركة شبتاي تسفي، ويرون أنها وريثتها العلمانية المعاصرة. وهو تشبيه مهم وعميق ولكنه لا يخلو من بعض نقاط القصور، لأنه يُفسِّر نقاط التشابه ولا يُفسِّر نقاط الاختلاف. ونحن نرى أن الحلولية، حينما تصل إلى مرحلة وحدة الوجود الروحية، تتحول عادةً إلى حلولية بدون إلهـ أو وحدة وجود مادية ـ. ولعل شيئًا من هذا القبيل قد حدث داخل اليهودية. وحركة شبتاي تسفي هي مرحلة وحدة الوجود الروحية، حيث يحل الإله في العالم (الإنسان والطبيعة) ويصبح لا وجود له خارجها، ومع هذا يظل يحمل اسم الإله، ويصبح كل ما في العالم تجليًا للإله. وتعقب هذه المرحلة مرحلة تغيير التسمية، إذ يسقط اسم الإله ويُسمَّى بعد ذلك «قوانين الحركة» أو «روح العصر» وما إلى ذلك، وهذه هي مرحلة موت الإله. ولعل اليهودية الإصلاحية تعبير عن مرحلة انتقالية بين الشبتانية ووحدة الوجود الروحية وبين لاهوت موت الإله في الستينيات ومرحلة وحدة الوجود المادية، هذه المرحلة الانتقالية نسميها مرحلة شحوب الإله، فهو موجود اسمًا، ولكنه يتبدَّى من خلال عدد كبير من المطلقات الدنيوية (مثل «روح العصر»). ولذا، نجد أن اليهودية الإصلاحية قد تحولت إلى ما يشبه دين العقل الطبيعي (الربوبية)، فهي تؤمن بوجود قوة عظمى تعبر عن شيء باهت شاحب غير شخصي تطلق عليه كلمة «الرب»، كما أنها تنكر سلطة التلمود، بل وتنكر التوراة نفسها،

وتقرر الشعائر والعبادات بمجموعة من المؤتمرات والبيانات التي تتم الموافقة عليها بالتصويت والانتخابات بالطرق الديمقراطية!

وفي ضوء منطلقات الفكر اليهودي الإصلاحي، يمكننا أن ننظر إلى التعديلات التي أدخلها زعماء الحركة الإصلاحية، على العبادة اليهودية وبعض المفاهيم الدينية، ومن أهمهم أبراهام جايجر (زعيم الجناح المعتدل) الذي يُشار إليه عادةً بلفظة «التقدمي»، وديفيد فرايد لندر (زعيم الجناح الثوري) الذي يُشار إليه أحيانًا بصفة «الليبرالي». فقد قام الإصلاحيون بإلغاء الصلوات ذات الطابع القومي اليهودي، وجعلوا لغة الصلاة الألمانية لا العبرية (ليتمشوا مع روح العصر والمكان)، وأبطلوا كل الفوارق بين الكهنة واللاويين وبقية اليهود، وأدخلوا الموسيقى والأناشيد الجماعية، كما سمحوا باختلاط الجنسين في الصلوات، ومنعوا تغطية الرأس أثناء الصلاة أو استخدام تمائم الصلاة (تفيلين). وقد تأثروا في ذلك بالصلوات البروتستانتية. وقام بعض الإصلاحيين ببناء بيت للعبادة أطلقوا عليه اسم «الهيكل»، وكانت تلك أول مرة يُستخدَم فيها هذا المُصطلَح لأنه لم يكن يُطلَق إلا على الهيكل الموجود في القدس. ومعنى ذلك أن الإصلاحيين، بتسميتهم معبدهم هذه التسمية الجديدة، كانوا يحاولون تعميق ولاء اليهودي للوطن الذي يعيش فيه، ويحاولون نقل الحلول الإلهي من مكان سيعودون إليه في آخر الأيام إلى مكان يرتادونه هذه الأيام.

وعلى المستوى الفكري، أعاد الإصلاحيون تفسير اليهودية على أساس عقلي، وأعادوا دراسة العهد القديم على أُسُس علمية (فالعقل أو العلم هو موضع الحلول الإلهي، أو «المطلق» في المنظومات الربوبية)، ونادوا بأن الدين اليهودي أو العقيدة الموسَوية (وهي التسمية الأثيرة لديهم) تستند إلى قيم أخلاقية تشبه قيم الأديان الأخرى. كما ركّز الإصلاحيون على الجوهر الأخلاقي للتوراة، وكذلك على الجوهر الأخلاقي لبعض جوانب التلمود، مهملين التحريمات المختلفة التي ينص عليها القانون اليهودي، وخصوصًا القوانين المتعلقة بالطعام والكهانة، وقد سمحوا (مؤخرًا) بترسيم حاخامات إناث. وأنكروا فكرة البعث والجنة والنار، وأحلوا محلها فكرة خلود الروح. وقد أسقطوا معظم شعائر السبت، وهم لا يحتفلون به في الوقت الحاضر في يوم السبت نفسه، وإنما

يختار أعضاء الأبرشية أي يوم في الأسبوع للاجتماع. وتأخذ الشعائر في هذه الحالة شكل صلاة قصيرة وقراءة بعض الفقرات من أي كتاب، بل وأحيانًا حل بعض الكلمات المتقاطعة! ولعل هذا هو الانتصار النهائي لروح العصر. ويقوم أحد المتحدثين بإلقاء محاضرة في أي موضوع، وينشدون النشيد الوطني لإسرائيل (هاتيكفاه). وقد ازداد التكيف مع روح العصر تطرفًا، ولذا، نجد أن اليهودية الإصلاحية قَبلت الشواذ جنسيًا كيهود، ثم رسَّمت بعض الشواذ جنسيًا حاخامات، وأسَّست للشواذ جنسيًا معابد إصلاحية معترفًا بها من قبَل المؤسسة الإصلاحية. ولعل هذا تعبير عن حلولية موت الإله، أو حلولية بدون إله، وحلولية ما بعد الحداثة.. حيث تتساوى كل الأمور وتصبح نسبية. ونحن هنا لا نتحدث عن يهود أو أغيار، وإنما نتحدث عن مجتمع أخذ الإنسان فيه يختفي تدريجيًا بعد شحوب الإله وموته.

وقد عَدَّل الإصلاحيون بعض الأفكار الأساسية في الديانة اليهودية. فمثلاً نادى جايجر بحذف جميع الإشارات إلى خصوصية الشعب اليهودي من كل طقوس الدين وعقيدته وأخلاقه وأدبه، مطالبًا بالتخلي عن الفكرة الحلولية الخاصة بالشعب المختار كلية. وقد حاولوا الإبقاء على هذه الفكرة، مع إعطائها دلالة أخلاقية عالمية جديدة، فجعلوا الشعب اليهودي شعبًا يحمل رسالته الأخلاقية لينشرها في العالم، حتى يستطيع من يشاء أن يؤمن بها. كما يؤكد الإصلاحيون أيضًا أن اليهود شُتتوا في أطراف الأرض ليحققوا رسالتهم بين البشر، وأن النفي وسيلة لتقريبهم من الآخرين وليس لعزلهم عنهم.

وأضفى الإصلاحيون على فكرة العودة والماشيَّح طابعًا إنسانيًا. إذ رَفَض ممثلوهم، في مؤتمر بتسبرج، فكرة العودة الشخصية للماشيَّح المخلِّص، وأحلوا محلها فكرة العصر المشيحاني، وهي فكرة تربط بين العقيدة المشيحانية وروح العصر. فالعصر المشيحاني هو العصر الذي سيحل فيه السلام والكمال، ويأتي الخلاص إلى كل الجنس البشري وينتشر العمران والإصلاح، ويتم كل هذا من خلال التقدم العلمي والحضاري. فالفكرة المشيحانية هنا فُصلَت تمامًا عن الشعب اليهودي وعن شخص الماشيَّح، لترتبط بكل البشر وبالعلم الحديث.

اليهودية المحافظة

رغم أن اليهودية المحافظة رد فعل على اليهودية الإصلاحية، فإن ثمة عنصراً مشتركاً أساسياً بينهما، فهما يهدفان إلى حل إشكالية الحلول الإلهي في الشعب اليهودي ومؤسساته القومية. والصيغة الحلولية التقليدية تجعل الشعب اليهودي مقدَّساً ومطلقاً يشير إلى ذاته، وهو أمر لا يمكن أن تقبله الدولة القومية الحديثة التي تجعل نفسها موضع الإطلاق والقداسة، ولا العصر الحديث الذي جعل العلم موضع الإطلاق. وتحاول كلٌّ من اليهودية الإصلاحية واليهودية المحافظة أن تصل إلى صياغة حديثة لليهودية عن طريق تَبَنِّي مُطلَق دنيوي يُسمَّى «الروح» (بالألمانية: جايست) فيضاف اسم لكلمة «روح». وقد آمن الإصلاحيون ـ كما أسلفنا ـ بروح العصر (تسايت جايست)، وآمن المحافظون بروح الشعب العضوي (فولك)، وهي روح تجلت عبر التاريخ في أشكال مختلفة (وهذا الطرح لا يتعارض كثيراً والعَقْدَ الاجتماعي الأمريكي الذي يسمح للأقليات المهاجرة بالاحتفاظ بشيء من هويتها ما دام هذا لا يتعارض والمطلقَ الأكبر.. مصلحة الولايات المتحدة ومنفعتها). ولكن هذا الاختلاف بين اليهودية الإصلاحية واليهودية المحافظة، يتبدَّى في الطريقة التي اتبعتها كل منهما لتحديث اليهودية. فبينما قام الإصلاحيون باتباع النموذج الاندماجي، قام المحافظون بتحديث اليهودية عن طريق تَبَنِّي النموذج الشعبي، أي تقديس الفولك وتاريخه وتراثه وأرضه (وهذا هو النموذج النازي).

المحافظون إذن يودون إحداث تغيير دون الإخلال بروح الفولك اليهودي، فهذا هو الجوهر اليهودي أو المطلق موضع الحلول الذي ينبغي الحفاظ عليه. وهذه الرغبة في التغيير مع الميل إلى المحافظة تَسِمان كل أفكارهم. فهم يؤمنون ـ على اختلاف اتجاهاتهم ـ بأن الشعب اليهودي قَد تطوَّر عبر تاريخه، وبأن اليهودية لم تتجمد أبداً، وأنها كانت قادرة على التكيف مع اللحظة التاريخية ومع روح العصر. ولهذا فهي ليست مجموعة ثابتة من العقائد، وإنما هي «تراث» آخذ في التطور التاريخي الدائم، ومن هنا كان إطلاق اسم «اليهودية التاريخية» على هذه المدرسة خصوصاً في أوربا. ويرى المحافظون أن دراسة اليهودية بشكل تاريخي ونقدي (علم اليهودية) هو تطوُّر إيجابي يساعد اليهود على فهم أنفسهم، كما يساهم في جعل اليهودية نسقاً دينياً خلاقاً كما كان الحال في الماضي. ومع هذا، فقد وقفت اليهودية

المحافظة ضد التيار اليهودي الإصلاحي، فنادى زكريا فرانكل ـ شأنه في هذا شأن هيرش الأرثوذكسي وشأن الصهاينة ـ بأن يكون أي تغيير أو تطوير لليهودية نابعًا من أعماق الروح اليهودية لا من خارجها، أي من روح الشعب العضوي (المطلق الجديد). ورغم أن فرانكل والمحافظين كانوا من المؤمنين بأن التوراة أو الشريعة الشفهية خرافة ابتدعها الحاخامات لكي يضفوا مسحةً من الشرعية على ما أقره الإجماع الشعبي، ورغم أنهم رأوا أيضًا أن التراث الديني اليهودي ليس مرسلاً من الإله ـ فإنهم لم يتخذوا موقفًا نقديًا من التوراة أو التراث اليهودي كما فعل الإصلاحيون، لأن كليهما تعبير عن الشعب اليهودي وعبقريته. وقد اقترح المحافظون، وبالذات الحاخام الصهيوني شختر، عدم ترك الأمور في أيدي قلة من رجال الدين يقومون بتفسير الشريعة كيفما شاءوا، ودعا إلى وجوب أن يقوم متكلمون يمثلون الشعب اليهودي وينطقون باسم الجماعة. وتحاول هذه الجماعة التي تمثل كل أو عموم إسرائيل (بالعبرية: كلال يسرائيل) أن تكتشف اليهودية بدراسة التراث والتقاليد والأدب اليهودي.

وتطبيقًا لهذا الموقف الوسط بين اليهودية الإصلاحية والأرثوذكسية، يؤمن المحافظون بأن الأمل في العودة إلى صهيون فكرة أثيرة لدى اليهودي لابد من المحافظة عليها. ومع هذا، لا يتنافى هذا الأمل، بأية حال، والولاءَ للوطن الذي يعيش فيه اليهودي. وهم لا يؤمنون بالعودة الفعلية والشخصية للماشيَّح، ويطرحون بدلاً منها فكر العصر المشيحاني الذي سيتحقق بالتدريج. ويصبح تأسيس الدولة اليهودية، داخل هذا الإطار، خطوةً أولى نحو تحقيق هذا العصر. ويرى المحافظون أن تكون الصلوات اليهودية بالعبرية، وإن كانوا لا يمانعون في أن تُتلى باللغة المحلية إذا لزم الأمر. ويؤكد المحافظون أن الشريعة ملزمة لليهودي، وبالتالي هي ضرورية للحفاظ على شعائر اليهودية، فمُثُل اليهودية العليا يتم تفسيرها من خلال الشريعة. كما أن اليهودية تدور حول الأوامر والنواهي التي تغطي السلوك الإنساني وتحكم العلاقة بين اليهود وبعضهم من جهة، وبينهم وبين الإله من جهة أخرى. ولكن، مع هذا، لابد أن تظل الشريعة مرنة مرونة كافية بحيث تترك مجالاً للتغيير والتعددية الفكرية التي تجعلها قادرة على مواكبة العصر الحديث، وعلى سد حاجة الإنسان اليهودي الحديث. ولذا، لابد أن تتسم عملية

تفسير الشريعة بقدر عال من الإبداع. ويتضح هذا الموقف في أنهم لا يمانعون في إدخال بعض التعديلات على الشعائر الدينية (فيقيمون بعض طقوس السبت)، ولكنهم يسمحون باختلاط الجنسين (وأصبحت النساء جزءاً من النِّصاب المطلوب لإقامة صلاة الجماعة)، بل ويسمحون بأن تكون هناك من الإناث حاخامات ومنشدات (حزان). وقد أبقوا على الختان وقوانين الطعام، وإن كانوا قد أدخلوا بعض التعديلات عليها. وهم يقيمون الصلوات بشال الصلاة (طاليت) وتمائم الصلاة (تفيلِّين).

ورغم تماثُل الجذور الفكرية لكلٍّ من اليهودية الإصلاحية والمحافظة، فإن تشابه اليهودية المحافظة بنيويًا مع اليهودية الأرثوذكسية واضح وقوي. بل إن الفروق بينهما طفيفة وغير جوهرية، فكلتاهما تدور في إطار الحلولية التقليدية دون أن توسع نطاقها لتضم غير اليهود (كما فعلت اليهودية الإصلاحية). ولذا، نجد أن كلاً من اليهودية المحافظة واليهودية الأرثوذكسية تؤمنان بالثالوث الحلولي: الإله (أو التوراة)، والشعب، والأرض. وعلى حين يؤكد الأرثوذكس أهمية الإله والوحي والتوراة، نجد المحافظين يبرزون أهمية الشعب وتراثه وتاريخه. أي أن الاختلاف ينصرف إلى تأكيد أحد عناصر الثالوث الحلولي على حساب عنصر آخر. ويُضفي كلا الفريقين هالة من القداسة على حياة اليهود وتاريخهم، وهي قداسة يُرجعها الأرثوذكس إلى أصول إلهية، ويرجعها المحافظون إلى أصول قومية أو إلى روح الشعب (و«كلال يسرائيل» هي في الواقع «الفولك» التي يتحدث عنها الفكر الرومانسي الألماني)، وبالتالي يصبح الدين اليهودي فلكلور الشعب اليهودي المعبِّر عن هويته الإثنية وسرّ بقائه، كما أنه يكتسب أهميته بمقدار مساهمته في الحفاظ على هذا الشعب المقدَّس.

وقد عادت اليهودية المحافظة، بتحويلها الشعب إلى مصدر للإطلاق وموضع للقداسة، إلى واحدة من أهم الطبقات في التركيب الجيولوجي اليهودي، وهي الطبقة الحلولية التي أدَّت إلى اعتقاد أن الإله لم يتمتع قط بالمركزية التي يتمتع بها داخل الأنساق الدينية التوحيدية، فهو يمتزج بالشعب والأرض ويتساوى معهما. و تميل الكفة داخل النسق الحلولي بالتدريج لصالح الشعب على حساب الإله، حتى يصبح الشعب وتراثه (لا الإله) مصدر القداسة، وبالتالي يصبح جوهر اليهودية بقاء اليهود. وبالتالي يظهر داخل اليهودية لاهوت البقاء أو لاهوت ما بعد أوشفيتس.

وقد حددت اليهودية المحافظة أهدافها بأنها الإصرار على وحدة إسرائيل «الكاثوليكية» العالمية، والإصرار على الحفاظ على استمرار التراث اليهودي، والاهتمام بالدراسات اليهودية. فهذا هو الجوهر. أما ما عدا ذلك من عبادات وعقائد، فإنه يظهر بشكل عضوي وتلقائي متجدِّد.

اليهودية التجديدية

«اليهودية التجديدية» مذهب ديني يهودي حديث يشبه في كثير من الوجوه اليهودية المحافظة، أسسها الحاخام مردخاي كابلان عام ١٩٢٢ في الولايات المتحدة عند تأسيس جمعية تطوير اليهودية. وقد اكتسبت اليهودية التجديدية معالمها التنظيمية بشكل أكثر تحديداً عام ١٩٣٤، حين نشر كابلان مجلة **التجديدي** التي التفت حولها مجموعة من المفكرين اليهود، منهم: ملتون ستاينبرج، وإيوجين كون، وزوج ابنته إيرا إيزنشتاين. ورغم أن اليهودية التجديدية حاولت أن تظل، من ناحية الأساس، اتجاهًا دينيًا وحسب، فإنها تحولت تدريجيًا إلى أن صارت فرقة دينية، فنشر كابلان الهاجاداه الجديدة عام ١٩٤١، كما نشر دليلاً للشعائر اليهودية في العام نفسه. وقد أصبح إيرا إيزنشتاين قائداً للحركة عام ١٩٥٩، كما أصبحت الحركة فرقة دينية بمعنى الكلمة عام ١٩٦٨، حينما تم تأسيس الكلية الحاخامية التجديدية في فيلادلفيا لتخريج حاخامات تابعين للحركة. ويوجد داخل الحركة التجديدية إطاران تنظيميان: المؤسسة التجديدية نفسها، وتضم اليهود التجديديين، ثم هناك اتحاد الأبرشيات التجديدية والجماعات الصغيرة «حفروت)، وهي كلمة عبرية معناها الحرفي «ارتباط»، وتضم اليهود التجديديين ومجموعات صغيرة من اليهود تقبل الإطار الفكري العام لليهودية التجديدية دون أن يكونوا بالضرورة تجديديين. ويجتمع أعضاء هذه الجماعات مرة كل أسبوع، أو مرة كل أسبوعين للتعبد ولتبادل الأفكار.

وتحاول اليهودية التجديدية الوصول إلى صيغة للدين اليهودي تلائم أوضاع الأمريكيين الذين يعيشون داخل حضارة علمانية برجماتية، وقد تأثر مؤسسها بأفكار الفيلسوف الأمريكي جون ديوي. وتَصدُر اليهودية التجديدية عن الإيمان بأن إعتاق اليهود وضع فريد تمامًا في تجربتهم التاريخية، عليهم التكيف معه،

وعلى اليهودية أن تُعدِّل هويتها بشكل يتفق والمعطيات الجديدة. ولم تكن مهمة كابلان عسيرة كما قد يبدو لأول وهلة، ذلك لأن اليهودية باعتبارها تركيبًا جيولوجيًا تحوي داخلها من الطبقات المختلفة المتناقضة، والمتعايشة جنبًا إلى جنب، ما يسبغ شرعية على أي اتجاه ديني مهما تكن صيغته، ومهما يكن تطرفه وتفرُّده. والواقع أن كابلان ـ شأنه شأن كثير من المفكرين الدينيين اليهود، خصوصًا مارتن بوبر وسولومون شختر ـ ينطلق من الطبقة الحلولية داخل التركيب الجيولوجي، لذا فهو يؤمن بإله لا يسمو لا على المادة ولا على التاريخ ولا على العلم الوضعي، وإنما بإله كامن فيها كلّها.

ويُلاحَظ أن الإله عادةً ما يلتحم بمخلوقاته في النسق الحلولي، ويتوحد معها، ويذوب فيها، فيشحب ثم يختفي تمامًا إلا اسمًا، ويظهر الإنسان متميِّزًا، إلى أن يحل محل الإله تمامًا. وهكذا تتحول الحلولية من مرحلة وحدة الوجود الروحية إلى مرحلة وحدة الوجود المادية أو حلولية بدون إله، وهي مرحلة العلمانية. وهذا هو ما يحدث في فلسفة كابلان. فهو يرى أن الدنيا مكتفية بذاتها، إذ إن الإنسان يملك من القدرات ما يؤهله للوصول إلى الخلاص بمفرده دون عون خارجي، كما أن الطبيعة المادية يوجد فيها من المصادر ما يجعل هذه العملية ممكنة. والإله داخل هذا الإطار المنغلق على نفسه ليس كائنًا أسمى خلق العالم وتَحكَّم فيه، وإنما هو مجرد عملية كونية تقترن في الواقع بذلك الجانب الذي يزيد قيمة الفرد والوحدة الاجتماعية، وهو القوة التي تدفع نحو الخلاص، وهو التقدم العلمي. ولذا، فرغم أن كابلان يحتفظ بفكرة الإله في صيغة شاحبة باهتة، فإن ما يبقى منه هو في واقع الأمر الاسم وحسب. ولذا، فليس من المستغرب أن ينكر تمامًا فكرة الوحي الرباني وفكرة البعث والآخرة في صياغتهما اليهودية. والواقع أن فكرة الرب التي يطرحها كابلان لا تدع مجالاً لأية علاقة شخصية عاطفية بين الإله ومخلوقاته، فهو بهذا كيان مجرد يشبه النظريات الهندسية أو المعادلات الرياضية (ولا يختلف كثيرًا لا عن إله إسبينوزا الذي يتوحد تمامًا مع الطبيعة وقوانينها، ولا عن إله الربوبيين الذي يذوب تمامًا في العقل المادي وقوانين التطور).

وبشحوب فكرة الإله ثم اختفائها، تظهر فكرة أن الشعب عنصر أكثر أهمية من الإله في النسق الديني. وإذا كانت هذه الفكرة جنينية في فكر اليهودية المحافظة،

فهي هنا في اليهودية التجديدية واضحة صريحة . فأكثر الأشياء قداسة في نسق كابلان هو اليهود وتراثهم وليس دينهم . فالدين اختراع إنساني وتعبير حضاري عن روح الشعب العضوي (فولك)، يشبه في هذا المجال اللغة والفلكلور، ولا يوجد فارق كبير بين التوراة والكتب الأخرى للشعب، فكلها منتجات حضارية يلتحم فيها الدين بالموروث الحضاري . واليهودية نفسها عبادة شعبية أو قومية، أعيادها تشبه عيد الاستقلال عند الأمريكيين أو الأعياد الشعبية المختلفة . وهكذا يشحب الدين مثلما شحب الإله من قبل، وهكذا يختفي الدين مثلما اختفى الإله من قبل، حتى يبرز عنصر واحد هو الشعب اليهودي وروحه المطلقة الأزلية .

ويرى كابلان أن وجود اليهود يسبق ماهيتهم . ولذا، فإن اليهود (هذا الوجود التاريخي المتطور) أهم من اليهودية (هذا النسق الديني الذي يتسم بشيء من الثبات) . واليهودية إنما وجدت من أجل اليهود، ولم يوجد اليهود من أجل اليهودية، وهذا على خلاف الرؤية الأرثوذكسية التي ترى أن اليهودي قد أُختير ليضطلع بوظيفة مقدَّسة تجعل وجوده الدنيوي أمرًا ثانويًا . والقاسم المشترك الأعظم بين اليهود ليس عقائدَهم، ولا ممارساتهم الدينية، ولا حتى أهدافَهم الخلقية . . وإنما حضارتهم الشعبية الدينية، وهيَ حضارة يدفعها الإله بالتدريج نحو العُلا والسمو . ولكن العُلا والسمو هنا لا يكتسبان مفهومًا أخلاقيًا، ولا يرتبطان بعالم آخر أو قيم سامية، إذ إن اليهودي لا يشعر بهما إلا الآن وهنا . وهما يعبِّران عن نفسيهما في رغبة اليهودي في البقاء، أي أن القيمة المطلقة في حضارة هذا الشعب ليست قيمة أخلاقية أو إنسانية، وإنما قيمة البقاء، وهي قيمة طبيعية يشترك فيها الإنسان مع الحيوان (فكأن يهودية كابلان التجديدية كانت تحوي داخلها لاهوت موت الإله ولاهوت البقاء الذي ظهر في الستينيات) . من كل هذا، يمكن القول بأن محور الحياة اليهودية هو الشعب اليهودي، ويصبح معيار الإيمان باليهودية ليس الإيمان بهذه العقيدة أو تلك، أو ممارسة هذه الشعائر أو تلك، وإنما مدى التزام اليهودي ببقاء شعبه . ويصبح الإيمان أو عدم الإيمان بالدين غير مهم، أي أن الإيمان لا يصبح ذا علاقة بفكرة الخير أو الالتزام المبدئي بمجموعة من القيم، وإنما يغدو إيمانًا ببقاء الشعب وتراثه القومي . وفي هذا الإطار، عَرَّف كابلان الشعائر والطقوس بأنها ليست قانونًا أو شريعة، وإنما مجرد وسيلة لبقاء الجماعة وتطوُّر

الفرد، فاليهودية في خدمة اليهود، وكل فرد يقرر لنفسه ما سيمارسه من طقوس. ولكنه، نظراً لإيمانه الشديد بروح الشعب وأهمية الفلكلور، أوحى بضرورة الحفاظ على نوع من أنواع الاتزان.

وما يفعله كابلان هو أنه يستخدم الخطاب الديني ليعبِّر عن رؤية حلولية علمانية تنكر الحياة الآخرة وتمجِّد الذات الإثنية، وتخلع على الأشياء اليهودية قداسة يخلعها الفكر التوحيدي على الإله وحده وعلى كلمته، ويخلعها الفكر النازي (مثلاً) على الشعب الألماني وأرضه، ويخلعها الفكر الماركسي على الطبقة العاملة أو الحتمية التاريخية أو القوانين المادية.

وتجديدية كابلان تشبه، من جوانب عدة، اليهودية المحافظة أو التاريخية في تأكيدها أهمية التراث اليهودي الديني، وفي تقديسها إياه دون أن تشغل نفسها بمصدر القداسة سواء أكان روحياً ربانياً أم كان روح الشعب. وعلى أية حال، فإن كابلان، مثل بوبر ومثل كثير من المفكرين الدينيين اليهود، يرى أن ثمة توازناً وتعادلاً وامتزاجاً وحواراً بين الإله والشعب، ومن ثَمَّ لا يهم كثيراً تحديد مصدر القداسة. ومع هذا، فإن اليهودية التجديدية صياغة متطرفة لليهودية المحافظة، فهي قد تخلصت من كل الترسُّبات الدينية العالقة بالنسق الديني المحافظ، ومغلِّبةً العنصر الدنيوي تماماً، بحيث لم تعد فكرة التقدُّم معادلاً للإله، بل أصبحت هي نفسها الإله!

وفكرة المطلق الدنيوي (الروح واسم مضاف إليها) فكرة أساسية في اليهودية الإصلاحية التي تحاول أن تعكس «روح العصر»، وفي اليهودية المحافظة التي تعكس «روح الشعب اليهودي»، وهي كذلك في اليهودية التجديدية، إلا أن روح الشعب هنا يُلاحَظ أنها تصبح روح الشعب اليهودي في الولايات المتحدة تحديداً، أي روح الشعب اليهودي الأمريكي. ويبدو أن إله كابلان يعبِّر عن مشيئته ويفقد نفسه في المجتمع الأمريكي بالذات أكثر من أي مجتمع آخر. وليس من قبيل المصادفة بالطبع أن هذا المجتمع يضم أكبر تجمُّع يهودي في العالم. ولأن المجتمع الديمقراطي هو المجتمع المثالي، فإن اليهودي الأمريكي يمكنه أن يرتبط بمجتمعه الديمقراطي الجديد فخوراً بارتباطه لأنه يعيش في حضارتين منسجمتين.

ويمكن التعبير عن كل هذا بالقول بأن كابلان قد وسَّع نطاق المطلق ونقطة الحلول بحيث لم تَعُد مقصورة على الشعب اليهودي وتراثه وحسب، وإنما اتسعت لتشمل الشعب الأمريكي وتراثه الديمقراطي أيضًا، وبهذا، فإن قداسة الأمريكيين اليهود تغدو جزءًا من قداسة الشعب الأمريكي بعامة. ولذا، نجد أن كابلان يعتبر وثائق التاريخ الأمريكي كتبًا دينية مقدَّسة، تمامًا كما أن العهد القديم كتاب تاريخ يهودي مقدَّس. وانطلاقًا من هذا الإيمان بقداسة الولايات المتحدة، يرفض كابلان فكرة الاختيار التقليدية التي تُميِّز بين الشعب اليهودي المقدَّس والشعوب الأخرى (كالشعب الأمريكي) التي يعيش بين ظهرانيها. ويمكن القول بأن اليهودية التجديدية هي النقطة التي تتحول فيها اليهودية من عقيدة دينية شبه علمانية إلى عقيدة علمانية شبه دينية أو عقيدة علمانية ذات ديباجات دينية. واليهودية التجديدية تشبه في كثير من النواحي العقيدة الموحِّدانية (المسيحية).

ويرى كابلان أن العهد الذي وَحَّد بين اليهود في الماضي يجب أن يُوحِّد في الوقت الحاضر بين إسرائيل ويهود العالم. كما يرى كابلان أن اليهودية هي حضارة الشعب، ولهذا لا يمكنها أن تستمر دون أن تكون لها دولة فيها أغلبية يهودية تمثل المركز لكل الجماعات اليهودية في العالم، ولذلك فقد نادى بتعمير أرض إسرائيل باعتبارها الوطن القومي للحضارة اليهودية. وهو يتفق في نهاية الأمر مع الصهاينة في إنكار أن الإله هو مصدر القداسة، فمصدرها الحقيقي بالنسبة له هو التاريخ اليهودي والأمة اليهودية، وهو ما يؤدي إلى تَداخُل وتَمَازُج الدنيوي والمقدَّس، والقومي والديني. وإذا كان كابلان صهيونيًا، فهو صهيوني خارجي توطيني، يقبل الصهيونية إطارًا ورؤية، ولكنه يرفض الاستيطان في فلسطين هدفًا نهائيًا لكل اليهود، وإن كان لا يُمانع في المساهمة في توطين الآخرين، وفي التحدث عن إسرائيل في حياة اليهود. ويرى كابلان أهمية الجماعات (الدياسبورا) ومركزيتها، وضرورة الحفاظ على استقلالها واستمرارها. أي أنه يفترض نقطتين للحلول: إسرائيل والشعب اليهودي خارجها. ولأن أي نسق فلسفي لا يمكنه أن يتعايش بسهولة مع مطلقين ومركزين، فقد اقترح أن تُعبِّر الحياة اليهودية عن نفسها (خارج إسرائيل) من خلال حياة يهودية عضوية، الوحدة الأساسية فيها مكوَّنة من المؤسسات التعليمية والمعهد اليهودي، والمنظمة الصهيونية، وتنتخب كل جماعة

صغيرة القيادة التي ستدير شئونها، والتي تقوم بعملية ربط الجماعات اليهودية في العالم بالدولة الصهيونية. ولن يصبح المعبد اليهودي، من هذا المنظور، معبداً للصلاة وحسب، وإنما سيكون أيضًا مركزًا اجتماعيًا يعبِّر عن كل جوانب حياة اليهود. كما طالب كابلان الأمم المتحدة بأن تعترف باليهود كشعب عالمي له وضع قانوني خاص.

ويضم كتاب كابلان اليهودية كمدنية (١٩٣٤) الأفكار الأساسية لليهودية التجديدية التي تضم نحو ٧٥ ألف عضو في ١٥٦ أبرشية. لكن مجلس معابد أمريكا الذي يضم ممثلين عن كل الفرق الدينية الأخرى رفض السماح لليهودية التجديدية بالانضمام إلى عضويته، أي أنه لا يعترف بها كفرقة دينية. وهذا يعود إلى معارضة اليهود الأرثوذكس ممن لهم حق الاعتراض (الفيتو) داخل المجلس. وقد صرح الحاخام إيزيدور أينشتاين بأن اليهودية التجديدية تتبعها معابد يهودية لها حاخامات، ولكنها ليست دينًا على الإطلاق (وهذا هو نفسه ما يقوله الأرثوذكس عن المحافظين والإصلاحيين).

ومع هذا، تجب الإشارة إلى أن أثر كابلان في الحياة اليهودية في الولايات المتحدة عميق إلى أبعد حد، ويُعَدُّ فكره من أهم المؤثرات في اليهودية المحافظة التي تضم أغلبية يهود الولايات المتحدة الذين يعرِّفون انتماءهم تعريفًا دينيًا. كما ترك كابلان أثرًا عميقًا في الفكر التربوي اليهودي. وقد تحققت رؤية كابلان إلى حدٍّ بعيد، فاليهودية آخذة في الاختفاء باعتبارها دينًا، وبدأت تحل محلها الإثنية اليهودية، أي أن «اليهود» حلوا محلَّ «اليهودية». ويجأر حاخامات الولايات المتحدة الآن بالشكوى من أن المعبد اليهودي قد تحوَّل إلى مركز اجتماعي، وإلى فرع للمنظمة الصهيونية العالمية، كما أنهم يرون أن اليهود يؤمنون بالدولة الصهيونية أولاً وقبل كل شيء. أي أن اليهودية تحولت إلى ممارسة إثنية لا يربطها رابط بالعقائد الدينية.

وقد حدث تطوُّر كبير في اليهودية التجديدية بظهور كتاب رئيس كلية الحاخامات التجديديين الحاخام أرمز جرين فلتبحث عن وجهي، ولتتفوَّه باسمي (١٩٩٢) ويُعدُّ الكتاب محاولة لتجاوز العقلانية المادية الباردة التي تسم كتابات

كابلان واليهودية التجديدية بعامة. ويذهب الحاخام جرين إلى أن الأحداث التي وردت في العهد القديم صور مجازية للتعبير عن الحقيقة، تضرب بجذورها بعيداً عن السطح. ويطالب برؤية غير ازدواجية (واحدية) تمحو التمييز التقليدي بين المادي والإلهي. فالإله والعالم صيغتان مختلفتان، تعبِّران عن كائن واحد. وينكر أن الإله عنده أي مخطط أو هدف أو غاية للعالم، أو أن الإله يعبِّر عن نفسه في التاريخ. فالإله شيء نشعر به نحن من خلال تجربة شخصية أو من خلال عنايتنا بالبيئة. والوحي لا يأتي من عَلٍ، وإنما هو يشبه الإلهام الفني الذي ينبع من الروح الإنسانية. ويؤكد جرين أنه لا يوجد إله يطلب من عابديه أن يتبعوا سلوكًا محدداً وأشكالاً محددة من العبادة. أما الماشيَّح فهو الذات الإنسانية المنفتحة على الواحد. وهكذا يكتمل الحلول تمامًا، وتصبح الذات الإنسانية هي الذات الإلهية، ويصبح العالم هو الإله!

جماعة الحضارة الأخلاقية

جماعة أسَّسها فليكس أدلر عام ١٨٧٦، واجتذبت عددًا لا بأس به من المثقفين الأمريكيين (خصوصًا اليهود) الذين كانوا قد بدأوا يرفضون كثيراً من الشعائر والعقائد الدينية اليهودية ولكن لم يكن بوسعهم بعدُ التخلي عن العقيدة الدينية تمامًا، ولذا، فقد كانت الجمعية بنزعتها الربوبية مناسبة لهم تمامًا. وقد اهتمت الجمعية بالجانب التربوي، فأسَّست حضانة للأطفال استخدمت وسائل تقدمية في التربية. كما أن الجمعية ركزت نشاطها على الجهود الاجتماعية، مثل الكفاح ضد الفساد في الحكومة ومحاولة إصلاح المساكن.

وفليكس أدلر هذا، يهودي أمريكي. وُلد في ألمانيا وهاجر إلى نيويورك وهو بعد في السادسة حينما عُيِّن أبوه، أحد روادَ اليهودية الإصلاحية، حاخامًا لمعبد إيمانو ـ ريل الإصلاحي. ودرس في جامعة كولومبيا وفي جامعات برلين وهايدلبرج وفي مدرسة علم اليهودية (في ألمانيا)، حيث درس الأدب المكتوب بالعبرية والفلسفة الكانطية ونقد العهد القديم. وقد بدأت بعض الاتجاهات الإصلاحية تأخذ شكلاً متطرفًا في فكره، حيث بدأ يؤكد الجانب العقلي في

الدين وإمكانية معرفة الخالق عن طريق العقل وحسب. وبدأ يرفض الجوانب الجمالية والشعائرية في اليهودية، وأية اتجاهات ذات طابع يهودي خاص، أي أنه اتجه اتجاهًا عقليًا أخلاقيًا ربوبيًا. حتى إنه كان يلقي مواعظ في المعابد لا تَرِد فيها كلمة «الإله».

ويشبه أدلر في هذا الفيلسوف الأمريكي رالف وولدو إمرسون الذي رفض العقيدة الموحدانية وأصبح ترانسدنتاليًا، أي يؤمن بقوة ما متجاوزة للطبيعة (كان يسميها إمرسون الروح الكلية «أوفرسول Over-Soul»)، وبمقدرة الإنسان على معرفة الخير والحق بنفسه دون حاجة إلى وحي إلهي أو ميتافيزيقا. وقد تأثر أدلر بإمرسون ولانجه وكانط والأخلاقيات (دون العقائد) المسيحية (أي أنه أصبح نسخة يهودية من إمرسون).

وقد رفض أدلر فكرة الإله الشخصي الذي يرعى البشر، وبدلاً منها طرح فكرة العنصر الأخلاقي المركب الذي يتكون من ذواتنا الداخلية في أعلى تحقُّق لها. فهو يؤمن بوجود ما يسمَّى الإنسانية العامة، وهي أن كل إنسان يحوي داخله «طبيعة نبيلة سامية» تود أن تتحقق، ولكل إنسان فرديته، ولكن العلاقة الإنسانية الحقة هي التي تساعد هذه الطبيعة النبيلة الكامنة فينا على التحقق في العالم الخارجي. وكان أدلر يؤمن بأن إدراك هذه الطبيعة النبيلة سيتزايد كلما ازدادت علاقة الناس بعضهم ببعض. وهذا الإدراك المتزايد سيتحقق في المجتمع الديمقراطي والعلمي الحديث، ومن ثَمَّ فالإنسان لا يحتاج إلى تعويض في الآخرة ولا يحتاج إلى ميتافيزيقا، ولا يحتاج إلى أية مؤسسات أو عقائد أو شعائر دينية. وقد استفاد أدلر بما سماه «رسالة الأنبياء الأخلاقية»، ولكنه رفض المنظومة العقائدية اليهودية، فهو يُصِرّ على العام والعقلي، ويرفض الخصوصية.

ولا يوجد شيء جديد أو أصيل في فكر أدلر، فهو تطبيق لفكر حركة الاستنارة في عالم الدين والأخلاق الذي يترجم نفسه إلى منظومة ربوبية، يوجد داخلها إله شاحب أو مطلق أخلاقي غير متجاوز.

ورغم عدم أصالة فكر أدلر، إلا أن أهميته تكمن في أنه يعطينا فرصة لرؤية كيفية علمنة العقيدة اليهودية من الداخل، وكيف تتحول من عقيدة تؤمن بالإله المتجاوز

إلى عقيدة يتوارى فيها الإله تدريجيًا (اليهودية الإصلاحية التي كان يؤمن بها والده)، إلى عقيدة ربوبية دون إله (الحضارة الأخلاقية)، إلى عقيدة دون إله ودون مطلقات ودون أخلاق (الصهيونية) إلي عقيدة عدمية مدمرة (لاهوت موت الإله). وبطبيعة الحال، يمكن اعتبار أدلر يهوديًا، ويمكن تصنيف فكره وجماعة الحضارة الأخلاقية على أنه من العبادات الجديدة.

اليهودية المتمركزة حول الأنثى

حركة التمركز حول الأنثى ـ كما أسلفنا ـ تختلف عن حركة تحرير المرأة. فهي رؤية معرفية أنثروبولوجية اجتماعية، تَصدُر عن مفهوم أساسي هو أن تاريخ الحضارة البشرية إن هو إلا تعبير عن هيمنة الذكر على الأنثى. وانطلاقًا من هذه الرؤية للتاريخ، يطرح دعاة التمركز حول الأنثى برنامجًا إصلاحيًا يدعو إلى إعادة صياغة كل شيء.. التاريخ واللغة والرموز، بل والطبيعة البشرية نفسها.

وفي تَصوُّرنا أن الرؤية الكامنة وراء حركة التمركز حول الأنثى رؤية حلولية تستند إلى رؤية واحدية كونية، إذ تحاول اختزال الكون بأسره إلى مستوى واحد، فتدمج الإله والطبيعة والإنسان والتاريخ في كيان واحد.

ويبدو أن المرأة اليهودية كانت مرشحة أكثر من غيرها لأن تنخرط في صفوف حركات تحرير المرأة، ثم حركات التمركز حول الأنثى في الغرب، لأسباب عديدة، من بينها:

١ ـ ارتفاع معدلات العلمنة بين الإناث اليهوديات في الغرب بنسبة تفوق مثيلتها، ليس بين أعضاء المجتمع وحسب، وإنما بين الذكور اليهود أنفسهم (ولعل هذا يعود إلى أن الأنثى اليهودية كانت لا تتلقى تعليمًا دينيًا، كما أنها كانت غير ملزمة بأداء كثير من الشعائر الدينية اليهودية).

٢ ـ لابد أن الفكر الحلولي اليهودي ولَّد لدى الإناث اليهوديات قابلية عالية للغاية لتَقبُّل نزعة التمركز حول الأنثى والدعوة إليها. ويُلاحَظ أن مقولة يهود/ أغيار تقابل تمامًا مقولة أنثى/ ذكر. كما أن التمركز حول الأنثى يشبه التمركز حول الهوية اليهودية. ورؤية تاريخ البشر كتاريخ ظلم وقمع واضطهاد (لليهود

وللإناث)، هو الآخر، عنصر مشترك. ويشترك الفريقان في البرنامج التفكيكي العدمي.

ويعود تاريخ حركة تحرير المرأة بين أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب إلى عصر التنوير في ألمانيا، حيث عبرَّت عن نفسها في ظاهرة صالونات النساء الألمانيات اليهوديات، مثل راحيل فارنهاجن، وفي ظهور أديبات يهوديات مثل إما لازاروس، ونساء يهوديات في الحياة العامة مثل روزا لوكسمبرج (في الحركة الشيوعية) وهنريتيا سيزولد (في الحركة الصهيونية). ويمكن القول بأن الحديث عن حركة مستقلة لتحرير المرأة اليهودية أمر صعب إن لم يكن مستحيلاً، إذ إن حركة تحرير المرأة مسألة متعلقة بحقوق المرأة في المجتمع، وهو أمر يقع داخل رقعة الحياة المدنية العامة (وكفاح المرأة اليهودية للحصول على حقوقها لا يختلف في الواقع عن كفاح النساء غير اليهوديات، بل هو جزء عضوي منه). وقد تركت حركة تحرير المرأة أثرها في المؤسسات الدينية اليهودية التي بدأت تفتح أبوابها للنساء. وبدأت اليهودية الإصلاحية والمحافظة تحث النساء اليهوديات على المشاركة في الصلوات التي تُقام في المعابد اليهودية التي لا يُفصَل فيها الجنسان. كما أصبح هناك احتفال ببلوغ البنات سن التكليف الديني (بَتْ متْسفاه) على غرار احتفال البرمتسفاه، أي بلوغ الصبيان هذه السن.

وحركة التمركز حول الأنثى ـ كما أسلفنا ـ أمر مختلف تمامًا عن حركات تحرير المرأة. فهذه الحركة لا تهتم كثيرًا بقضية حقوق المرأة، فهي رؤية معرفية تطرح قراءة جديدة للتاريخ، وموقفًا جديدًا من اللغة والرموز والجسد. ومن ثَمَّ، يمكن الحديث عن حركة يهودية للتمركز حول الأنثى تركت أثرًا جذْريًا في الجماعات اليهودية وفي العقيدة اليهودية، وولَّدت رؤية يهودية متمركَزة حول الأنثى وُصفت بأنها حركة تحاول تركيب بنية دينية جديدة، تتكون من عناصر يجمعها مفكرو وقيادة الحركة لإعادة بناء اليهودية بطريقة تُرضي الإناث وتفي بحاجاتهن الأنثوية الخاصة. وهذه العناصر مجموعة من الأساطير الشعبية والأفكار الوثنية التي تراكمت داخل التركيب الجيولوجي اليهودي (مثل أسطورة ليليت)، وهو تركيب جعل دعاة اليهودية المتمركزة حول الأنثى قادرين على توليد نسقهم من داخل النسق الديني نفسه، ذلك لأن هذا التركيب يحوي كل شيء تقريبًا، كما أنه يولِّد لدى اليهودية

قابلية عالية للتغير حسب الأوضاع والملابسات التاريخية. وقد وصفت جوديت بلاسكو، إحدى مفكرات الحركة اليهودية المتمركزة حول الأنثى، تلك الحركة بأنها تسعى إلى توسيع نطاق التوراة، ومن ثَمَّ فهي تثير الشكوك بشأن نهائية النص التوراتي ومطلقيته، فهي يهودية معادية للمطلق الديني المتجاوز للطبيعة والإنسان، وتطرح بدلاً منه نسقًا يتغيَّر بتغيُّر الملابسات التاريخية والرغبات البشرية، الجماعية والفردية. وهي في هذا لا تختلف كثيراً عن لاهوت موت الإله، حين يموت الإله، ويصبح المطلق الوحيد هو حادث الإبادة النازية ليهود أوربا وإنشاء الدولة الصهيونية. وقد صرحت إحدى مفكرات الحركة بأن إعادة النظر في وضع المرأة في سياق العقيدة اليهودية أمر جوهري، يُشبه إعادة دراسة المسألة اليهودية في سياق التاريخ العام.

وكانت اليهودية الإصلاحية أول فرقة استجابت لحركة التمركز حول الأنثى اليهودية، إذ رُسِّمت سالي برايساند حاخامًا في يونيه ١٩٧٢. وفي عام ١٩٧٣ وافقت اليهودية المحافظة على أن تحسب النساء ضمن النصاب (منيان) اللازم لإقامة الصلاة في المعبد، كما سُمح لهن بالقراءة من التوراة في المعبد، وهذه أمور كانت مقصورة على الذكور البالغين. ثم وافقت اليهودية المحافظة على ترسيم الإناث كحاخامات محافظات في ١٩٨٥، وكمنشدات (حزان) عام ١٩٨٧، وقد اتسع النطاق بطبيعة الحال ليشمل كل الشعائر.

وقد أسَّست بعض النساء الأمريكيات اليهوديات من المدافعات عن التمركز حول الأنثى جماعة «نساء الحائط» التي تطالب بحق تلاوة التوراة أمام حائط المبكى، وارتداء شال الصلاة (طاليت)، وهو حق مقصور على الرجال. كما بدأت بعض المؤمنات باليهودية المتمركزة حول الأنثى بارتداء شيلان صلاة (طاليت) حريمية ذات لون وردي وطاقيات للصلاة موشاة بعناصر حريمية مثل الدانتلا، وتمائم صلاة (تيفلِّين) مزينة بالشرائط (وإن كان بعضهن يرفضن الشيلان والطاقيات والتمائم لأنها ذكورية أكثر من اللازم وتُذكِّرهن بآبائهن!). ومنذ عام ١٩٨٣، بدأت بعض المعابد اليهودية غير الأرثوذكسية بتعديل الصلوات حتى تتم الإشارة إلى الآباء (باتريارك) وزوجاتهن الأمهات (ماتريارك).

وتحاول بعض المعابد تغيير صيغة الإشارة إلى الإله باعتباره ذكرًا، فيُشار إليه باعتبار أنه ذكر وأنثى في آن واحد، حتى تتحقق المساواة التامة بين الجنسين! فيُقال على سبيل المثال «إن الخالق هو الذي/ هي التي، وضع/ وضعت. . . إلخ»، بل ويُشار إليه أحيانًا بالمؤنث وحسب، فهو «ملكة الدنيا»، و«سيدة الكون» و«الشخيناه». كما أن بعض دعاة حركة التمركز حول الأنثى يستخدمن كلمات لا جنس لها (بالإنجليزية: أن جندرد «ungendered») مثل: «فريند friend» (صديق) و«كومبانيون companion» (رفيق) و«كو كريتور co-creator» (المشارك في الخلق). وهذا الاسم الأخير يدل على الجذور الحلولية لليهودية المتمركزة حول الأنثى. فالتراث القبَّالي يرى أن الإنسان شريك للإله في عملية الخلق، إذ إن عملية إصلاح الخلل الكوني (تيقون)، التي يستعيد بها الإله وجوده ووحدته، لا يمكن أن تتم إلا من خلال التزام اليهود بالأوامر والنواهي.

كما تحاول الحركة اليهودية المتمركزة حول الأنثى «تطهير» الخطاب الديني تمامًا من أية صور مجازية قد يُفهَم منها الانقسام إلى ذكر وأنثى، مثل صورتي الزواج والزفاف المجازيتين المتواترتين في العهد القديم. ولعل من أهم التغييرات في عالم الرموز ظهور ليليت (نسبة إلى الليل والظلمة) بديلاً لحواء، وهي حسب الأساطير التلمودية زوجة آدم الأولى قبل حواء، وقد تمردت على وضعها كأنثى (فرفضت مسألة أنها تنام تحت الرجل لا فوقه!) كما تمرَّدت على الإله. وأصبحت تنتقم من الرجال والنساء المتزوجات بأن تقتل الأطفال المولودين. فليليت ليست نقيض حواء وحسب، بل هي نقيض الأنوثة والأمومة والحالة البشرية نفسها، فهي شخصية تفكيكية من الطراز الأول، تنتمي إلى عالم ما بعد الحداثة الذي لا يوجد فيه مركز ولا معنى (وقد صدرت عام ١٩٧٦ مجلة ليليت لتعبِّر عن فكر حركة التمركز حول الأنثى، أسستها سوزان وايدمان شنايدر إحدى أهم مفكرات الحركة).

ومن التعديلات الأخرى التي أُدخلت على العبادة اليهودية، الاحتفال بعيد «روش هحوديش» (أي «عيد القمر الجديد») باعتباره عيدًا أنثويًا. وتشير بعض مفكرات الحركة اليهودية للتمركز حول الأنثى إلى علاقة القمر بالعادة الشهرية، وإلى أن في التلمود عبارة تقول إن القمر سيصبح يومًا ما مساويًا للشمس، ويفسر كل هذا على أنه إشارات إلى المساواة المطلقة بين الذكر والأنثى واختفاء أي اختلاف

بينهما. ويقيم دعاة حركة التمركز حول الأنثى احتفالات خاصة بالعادة الشهرية والإجهاض والولادة. وقد وصفت إحداهن الاحتفال بالمخاض وإنجاب الطفل وقالت إنها عثرت عليه في كتاب يُسمَّى سيفر هاتشبِّي (وقد ذكره أحد الحاخامات ليحذر أعضاء الجماعة اليهودية من الانغماس في الخرافات الشعبية الوثنية). ويأخذ هذا الطقس الشكل التالي: تُرسَم دائرة بالفحم الأسود على حوائط الغرفة التي تجلس فيها الأنثى التي ستنجب، ثم تكتب على الحائط عبارة: آدم وحواء بدون ليليت، ثم تكتب على الباب أسماء ثلاثة ملائكة هم: سانوي وساتسوني وسامنجالوف (وأسماؤهم هي أيضًا: سانفي وسانسافي وسامن جاليف)، ثم تحضر صديقات الأنثى التي ستلد ويجلسن في دائرة حولها.. وهكذا.

وقد أعد دعاة حركة التمركز حول الأنثى كتاب صلوات لعيد الفصح (هاجاداه) خاصة بالنساء (وكتبتها الأمريكية إستير برونر والإسرائيلية نعومي نيمرود). ويبدأ الاحتفال بعيد الفصح بالنساء جالسات على الأرض وقد فرشن أمامهن مفرشًا وتوجَّه الأسئلة لأربع بنات، بدلاً من أربعة أولاد، أما كأس النبي إلياهو فتصبح كأس الكاهنة مريم. وقد كُتبت كتب مدراش خاصة متمركزة حول الأنثى. وقد أدخلت الحركة أيضًا تعديلات عديدة على بعض الطقوس ذات طابع سطحي بعضها يكاد يكون كوميديًا. فمثلاً هناك احتفال يُسمَّى «بريت بنوت يسرائيل» (بدلاً من «بريت ميلاه (الختان)») تُتلى فيه صلاة خاصة تؤكد أهمية الأمهات: أولاهن بطبيعة الحال ليليت ثم حواء وزوجة نوح وسارة ورفقه وليئة وراحيل. ويُقام احتفال التشليخ (بعد عيد رأس السنة) حيث تقوم النساء بإلقاء خطاياهن في الماء. وتأكل النساء طعامًا مستديرًا (فطائر) علامة الخصوبة والأنوثة، ويشعلن شموعًا يوم السبت على أن تُوضَع الشموع في طبق مليء بالماء حتى تشبه القمر. وتجمع النساء الصدقة فيما بينهن ولا ينفقنها إلا على حركة التمركز حول الأنثى. وكما أسلفنا، رُسِّمت نساء حاخامات، كما توجد الآن معابد يهودية إصلاحية ومحافظة للمساحقات، وقد رُسِّمت لها (حاخامات) من النساء للسحاقيات، وتوجد الآن مدرسة تلمودية عليا تسمح بالتحاق الشواذ جنسيًا والسحاقيات.

وقد يكون من الأفضل تصنيف اليهودية المتمركزة حول الأنثى على أنها من بين

العبادات الجديدة، أكثر من اعتبارها استمرارًا لليهودية الحاخامية، أو حتى تعديلاً أو تطويرًا لها، وهي من ثَمَّ محاولة أخيرة للإنسان العلماني اليهودي في الغرب لحل مشكلة المعنى والأزمة الروحية الناجمة عن تصاعُد معدلات العلمنة في المجتمعات التي يُقال لها «متقدمة».

وحركة التمركز حول الأنثى تشبه تمامًا في بنيتها الحركة الصهيونية، التي تذهب إلى أن الأغيار لا يمكنهم أن يشعروا بشعور اليهود، وهم يحملون وزر تاريخ قام باضطهاد اليهود جيلاً بعد جيل. والبرنامج الإصلاحي الصهيوني لا يهدف إلى تحسين أحوال اليهود باعتبارهم أقلية دينية في أوطانهم، وإنما هو برنامج تفكيكي يطالب بسحب اليهود من مجتمعات الأغيار (مثلما تُسحَب المرأة في المنظومة المتمركزة حول الأنثى من مجتمع الرجال).

ولنا أن نقول الشيء نفسه بالنسبة لما يحدث في الدين. فما يحدث في حالة اليهودية المتمركزة حول الأنثى ليس إصلاحًا دينيًا يهدف إلى تطوير بعض الشعائر حتى يتمكن اليهودي من أن يصبح إنسانًا عصريًا، وإنما هو عملية تفكيك للدين تُغيِّر هويته وملامحه وتوجُّهه، حتى يصبح من العسير تسميته دينًا على الإطلاق. فإذا كان النص المقدَّس نصًا زمنيًا تاريخيًا وإذا كانت العقائد مسائل اجتماعية اتفاقية، وإذا كانت الشعائر تدور داخل نطاق كل هذا ـ فما الفرق بين النص المقدَّس ومجلة نيوزويك مثلاً؟!

لقد دخل الإنسان الغربي عالم ما بعد الحداثة: وهو عالم حلولي وثني دائري عبثي، عالم يحكمه إله مجنون، ويعيش فيه بشر لا يمكن الحكم عليهم من منظور أية منظومة قيمية، فهم خليط من الذئاب والأفاعي والأميبا.

لاهوت موت الإله

كلمة «لاهوت» تشير إلى التأمل المنهجي في العقائد الدينية. وعلى هذا، فإن الحديث عن «لاهوت موت الإله» ينطوي على تناقض أساسي. ومع هذا، شاعت العبارة في الخطاب الديني المسيحي الغربي، خصوصًا في عقْد الستينيات، وقد تأثر به المفكرون الدينيون اليهود فيما بعد. وعبارة «موت الإله» في حد ذاتها مأخوذة من

فيلسوف العدمية والعلمانية الأكبر فردريك نيتشه. ويحاول لاهوت موت الإله تأسيس عقيدة تَصدُر عن افتراض أن الإله لا وجود له، وأن موته هو إدراك غيابه.

والحديث عن موت الإله أمر غير مفهوم في إطار إسلامي، فالله ـ سبحانه وتعالى ـ واحدٌ أحد، لم يَلد ولم يُولَد، ولم يكن له كفواً أحد. وفي المسيحية (ورغم حادثة الصلب) فإن الإله موجود من الأزل إلى الأبد. والشيء نفسه يُقال عن الطبقة التوحيدية داخل التركيب الجيولوجي اليهودي. ولكن، في إطار حلولي، يصبح الحديث عن موت الإله أمراً منطقيًا، فالحلول الإلهي يأخذ درجات منتهاها وحدة الوجود، حيث يتجسَّد (يَحُلُّ) الإله تمامًا في الطبيعة وفي أحداث التاريخ، ويتوحد مع الإنسان ومع مخلوقاته ويصبح كامنًا فيهما. ولكن لحظة وحدة الوجود هي نفسها اللحظة التي يصبح الإله فيها غير متجاوز للمادة، ويتوحَّد الجوهر الرباني مع الجوهر المادي، ويصبح هناك جوهر واحد. ومن ثَمَّ يفقد الإله سمته الأساسية (تجاوزه للطبيعة والتاريخ وتنزهه عنهما)، ويشحب ثم يموت، ويصبح لا وجود له خارج الجوهر المادي.

ويمكن القول بأن لاهوت موت الإله هو حلولية كمونية مادية، حلولية يموت فيها الإله تمامًا (وحدة وجود مادية)، وتحل مطلقات دنيوية أخرى كامنة في المادة والتاريخ محله. وينطلق لاهوت موت الإله عند اليهود من فكرة قداسة التاريخ اليهودي، النابعة من قداسة الشعب اليهودي ومن مركزيته الكونية، وهي قداسة تشمل ما يقوم به هذا الشعب من أفعال، وما يقع له من أحداث. وأهم الأحداث التي وقعت له في الماضي هي العبودية في مصر والخروج منها، والسَّبْيُ البابلي والعودة منه، ثم سقوط الهيكل والشتات. ولكن أهم ما وقع لليهود على الإطلاق هو الإبادة النازية ليهود أوربا. وهذه الإبادة ليست فعلاً ارتكبته الحضارة الغربية ضد ملايين البشر (من يهود وبولنديين وغجر ومعاقين وعجائز)، وإنما هي جريمة ارتُكبت ضد اليهود وحسب. وهكذا يُنظر إلى الإبادة باعتبارها حادثة تاريخية تجسد الشر المطلق، وهي رهيبة إلى درجة أنها تنفي وجود الخير والعقل واليقين والأمل، وهي أخيراً تنفي وجود الإله. وحتى إن كان الإله موجودًا، فيجب ألا نثق فيه، لأنه تخلَّى عن الشعب اليهودي. بل إن هذه الحادثة تكاد تكون حدثًا يقف خارج التاريخ، فهي عدمٌ تام. وهي مدلول متجاوز لا يمكن أن يدل عليه دالٌّ، فهو مرجعية ذاته، ولا يمكن فهمه إلا بالنظر إليه

خارج أي سياق. ويمكن القول بأن كلمة «هولوكوست» أصبحت دالاً ومدلولاً في آن واحد، فهي تشبه الأيقونة. ولذا، فالفهم الكامل غير ممكن، ولا يمكن سوى التذكر.

وكما جاء خروج اليهود بعد العبودية في مصر، والعودة بعد السبي في بابل، جاءت وقفة الشعب اليهودي ومقاومته لما يتهدد بقاؤه في أعقاب حادثة سقوط الهيكل والشتات ثم الإبادة. ولنا أن نلاحظ الثنائية الصلبة التي تسم لاهوت موت الإله: عبودية/ خروج ـ سبي/ عودة ـ شتات/ استقلال إسرائيل ـ إبادة/ بقاء الشعب، وهي ثنائية صلبة تأخذ شكل حركة دائرية متكررة (ويتسم التفكير الحلولي بالدائرية، إذ يختفي التاريخ ويتداخل القومي والديني والإنسان والإله). ولكن هذه الوثنية الحلولية الجديدة هي وثنية بدون إله، إذ تحل الذات القومية محل الإله تمامًا، أي أن الشعب اليهودي استوعب في ذاته كل المطلقية والقداسة الممكنة، وأصبح مركزَ الكون، والكلمةَ المقدَّسة (لوجوس) والغرضَ الإلهي (تيلوس) معًا وفي آن واحد. ولذا، تُعَدُّ مقاومة الشعب اليهودي للإبادة بمنزلة التزام الأوامر والنواهي (متسفوت) في التراث القبَّالي، فهذه المقاومة هي التي تقوم بعملية إصلاح الخلل الكوني (تيقون). وهي عملية يقوم الإله من خلالها باستعادة وحدته التي فقدها أثناء عملية تَهشُّم الأوعية (شفيرات هكيليم). وكلما قاوم اليهودي، زادت عملية الإصلاح تسارعًا، واكتملت استعادة الإله لوحدته. ومن ثَمَّ، فإن الشعب اليهودي يوجد خارج التاريخ ككيان لا يخضع لقوانينه العبثية، وهو يؤكد المعنى من خلال مقاومته، أو هو بمنزلة الجسر الذي يصل بين الإله والتاريخ (على حد قول آرثر كوهين). وكل هذا يتضمن فكرة حلولية كمونية متطرفة، وهي أن الشعب هو الإله، وأن هذا الإله لا يتجاوز تاريخ هذا الشعب، وإنما يتجلى ويحل ويذوب فيه تمامًا ويختفي!

وإذا كانت الجريمة الكبرى هي الفناء، فالفضيلة الكبرى هي المقاومة والبقاء. وكل هذا يجسده ظهور دولة إسرائيل كدولة ذات سيادة، تعبر عن إرادة الشعب اليهودي ورغبته في البقاء، وتثبت أن الشعب اليهودي يرفض أن يلعب دور الشعب الشاهد كما ترى المسيحية، كما يرفض أن يكون شعبًا شهيدًا كما تتصور اليهودية الحاخامية التي ترى أن اليهود تم اختيارهم ليكونوا شعبًا من الشهداء والقديسين والأنبياء والكهنة، لا سيادة له، عاجزًا لا يشارك في السلطة (وهو الدور الذي يرى

دعاة لاهوت موت الإله أنه أدَّى باليهود إلى الاستسلام للإرهاب النازي، وعبَّر عن نفسه في اشتراك القيادات اليهودية في المجالس اليهودية التي أسَّسها النازيون والتي قامت بتسليم اليهود إلى قاتليهم). لكن الدولة الصهيونية تقف على الطرف النقيض من هذا كله، فهي تحل مشكلة العجز اليهودي الناجم عن انعدام السيادة وعدم المشاركة في السلطة. فإسرائيل دولة ذات سيادة، ولها سلطة وجيش قوي، ومؤسسات عسكرية تدافع عن الإرادة اليهودية المستقلة، وإسرائيل هي الشيء الإيجابي الذي ظهر من رماد أوشفيتس، وهي (باعتبارها رمز بقاء الشعب) تشكل هزيمة للعدم ولهتلر (ولذا، يُشار إلى لاهوت موت الإله بأنه «لاهوت البقاء» و«لاهوت ما بعد أوشفيتس»). بل إن إسرائيل هي حقًا الوسيلة الكبرى لعملية الإصلاح الكوني. فمن خلال هذه الدولة يعلن المطلق عن نفسه، ويُستعاد الحضور الإلهي داخل التاريخ (على حد قول الحاخام إليعازر بركوفتس). فبقاء الشعب والدولة هو بقاء الإله، واستمرار الشعب والدولة هو استمرار الإله. ولذا، فإن من يقف ضد الدولة ولا يقبلها فهو كمن ينكر وجود الإله، ومن يقبلها بلا شرط فهو وحده المؤمن (على حد قول آرثر روبنشتاين). وقد صرَّح الحاخام إيوجين بورويتز أحد مفكري لاهوت موت الإله بأن الدولة الصهيونية إبان حرب ١٩٦٧ لم تكن وحدها المهدَّدة بالخطر، بل كان هذا الخطر محدقًا بالإله نفسه!

ويمكننا الآن أن ننتقل من عالم المعرفة والتاريخ إلى عالم الشعائر والأخلاق. فالقيمة الأخلاقية المطلقة هي بقاء الشعب اليهودي، وهذا البقاء هو نهاية في ذاته، والحفاظ على الدولة وبقائها ـ وبأي ثمن ـ هو أيضًا مطلق أخلاقي (أوليس دفاع اليهود عن أنفسهم دفاعًا عن الإله في ذات الوقت؟!). ومن ثَمَّ نجد أن لاهوت موت الإله يؤدي إلى ظهور أخلاقيات داروينية، أي أخلاقيات هي في جوهرها لا أخلاقيات، إذ إنها لا تحاكم إسرائيل بأية مقاييس أخلاقية، وإنما تبرر كل أفعالها وتقبلها تمامًا. بل إن الشغل الشاغل للشعب اليهودي يكون: تَذكُّر الإبادة وما حلَّ بهم، ثم الالتزام ببقاء إسرائيل وحماية سيادتها، وصون بقاء الشعب اليهودي، بأية طريقة ودون الالتزام بأية قيم.

أما الشعائر، فهي تكتسب أبعادًا جديدة تمامًا. فإن كان تَذكُّر الذات (اليهودية) واجبًا أخلاقيًا، فإن كتابات اليهود من أمثال إيلي فيزيل عن الإبادة تصبح هي

الكتب المقدَّسة، ويُعتبَر متحف مثل متحف بيت هاتيفوتسوت (متحف الدياسبورا في إسرائيل) مستودعًا للذاكرة وتصبح زيارته شعيرة دينية مقدَّسة، والأوامر والنواهي تضاف إليها أوامر ونواه تضفي الطابع الديني على الدولة والمؤسسات الصهيونية والإسرائيلية، مثل مؤسَّسة الجباية اليهودية والكنيست وجيش إسرائيل. وقد نجح اليهود، في حوارهم مع المسيحيين، في أن يجعلوا من الإيمان بالدولة الصهيونية أحد المطلقات التي لا يجوز في شأنها حوار، كما لا يمكن مناقشة أفعالها.

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أن إدراك يهود أوربا للإبادة النازية على هذا النحو هو إدراك حلولي كموني متأثر بحادثة الصلب المسيحية (وتشويه لها في الوقت نفسه)، فالمسيح هو اللوجوس (ابن الإله) الذي ينزل فيُصلَب ثم يقوم ويعود إلى أبيه (وهذا هو الحلول المؤقت الشخصي المنتهي). أما في اليهودية، فالشعب هو اللوجوس الذي يعيش بين الأمم ويتعرض للشتات والعذاب، وأخيرًا الصلب في حالة الإبادة النازية. وكما أن حادثة الصلب لابد أن تُقبل كما هي في الوجدان المسيحي، فإن لاهوت موت الإله اليهودي يتطلب من اليهود والأغيار قبول حادثة الإبادة باعتبارها سرًا من الأسرار. وكما أن المسيح يقوم بعد الصلب، فإن الشعب يبقى بعد الإبادة ثم يقوم على هيئة الدولة الصهيونية! أي أن الحلول المسيحي الشخصي المنتهي يتحول إلى حلول قومي دائم ومستمر.

ولا شك في أن هذا الخطاب لا علاقة له بأي دين، سواء أكان الإسلام أم المسيحية أم حتى اليهودية الحاخامية. وهو بالفعل يصدم أسماع كثير من الحاخامات الذين قاموا بتكفير أصحابه. ولكن التركيب الجيولوجي للعقيدة اليهودية يجعل وجود سوابق لمثل هذه الأفكار أمرًا ممكنًا. ففكرة الإصلاح (تيقون) في القبَّالاه اللوريانية تمنح اليهود مركزية كونية، وتجعل وجود الإله أو وحدته أمرًا مرهونًا بوجودهم. والقبَّالاه لم تكن مجرد هرطقات ثانوية هامشية، وإنما كانت العمود الفقري لليهودية الحاخامية، أو لتيار مهم داخلها على الأقل.

ويمكننا ببساطة القول بأن لاهوت موت الإله (وحدة الوجود المادية) هو اللحظة التي تتم فيها صهينة اللاهوت اليهودي تمامًا، إذ يختفي الإله تمامًا ويموت، وتموت

معه شعائره وكتبه المقدَّسة، ليحل محله إله جديد هو الدولة الصهيونية، وتظهر شعائر جديدة هي الدفاع عن الدولة وتَذكُّر الشعب اليهودي. أما الكتب المقدَّسة، فهي سجلات هذه الذاكرة.

وكثير من الحركات الصوفية الحلولية تترجم نفسها إلى أساطير من هذا النوع، ويخلع الأتباع القداسة على أنفسهم. ويُلاحَظ كذلك أن الحركات الفاشية تخلع القداسة على نفسها وعلى تاريخها وتعلن نهاية التاريخ. ومع هذا، فإنها تتحرك داخل التاريخ لاغتيال الأطفال والاستيلاء على الأرض. هذا ما فعله النازيون، وهذا ما يفعله الصهاينة. ولاهوت موت الإله ينجز ذلك أيضًا، لكنه يحتوي داخله على تناقض أساسي، فهو يصر على أن يخلع المطلقية على اليهود ومؤسساتهم وتاريخهم (فالإبادة لا يمكن النقاش في معناها، والدولة الصهيونية لا يمكن نقدها أو الحوار بشأنها.. وهكذا)، ولكنه في الوقت نفسه يرفض دور الشاهد على التاريخ، ويصر على المشاركة في السلطة، مع أن من يتصف بالمطلقية يقف خارج التاريخ، أما من يشارك في السلطة ويستخدمها فهو يقف داخله. ولكن هذا التناقض العميق تتصف به كل النماذج الحلولية الكمونية حينما تتحوَّل إلى نظام حكم.

ولاهوت موت الإله تعبير عن العلمنة الشاملة الكاملة للنسق الديني اليهودي، فهو شكل حاد من حالات تَوثُّن الذات القومية، التي تتحول إلى مطلق يعبِّر عن نفسه من خلال مطلق آخر: الدولة. وهي مطلقات مادية لها كل صفات الغيب والميتافيزيقا، دون أن تُحمِّل من يؤمن بها أية أعباء أخلاقية، وهي لا تكتفي بذلك، بل وتعطيه العديد من المزايا، والتزامه الوحيد هو البقاء. ولكن البقاء بأي شرط ليس عبثًا، وإنما هو حالة تتسم بها كل المخلوقات البيولوجية، لا فرق في ذلك بين الإنسان والحيوان الأعجم والنبات الذي لا يتحرك. ولكن هي أخلاقيات النظام المادي الواحدي الذي ينتظم كلاً من الإنسان والمادة، وهذا هو ميراث عصر الاستنارة!

ولعل إدراكنا منطلقات لاهوت موت الإله بمطلقيته وتاريخيته، وكذلك إدراكنا لنتائجه المعرفية والأخلاقية، يفسر لنا شيئًا من الموقف الصهيوني والإسرائيلي تجاه

العرب. فإذا كانت الذات القومية مطلقة، فلا مجال للحوار مع الآخر، ولا حقوق له، فهو يقع خارج الدائرة المقدَّسة. ويمكننا أن نقول إن لاهوت موت الإله هو النسق الكامن وراء الخطاب السياسي الإسرائيلي بكل علمانيته وبريقه وعنفه وقوته.

إن لاهوت موت الإله تعبير عن النسق المعرفي الجديد الذي يسيطر في الوقت الحالي على الحضارة الغربية، أي نسق ما بعد الحداثة (التي يشار إليها أيضًا بالتفكيكية أو ما بعد البنيوية)، وهو شكل من أشكال العدمية الكاملة التي لا تنكر وجود الإله وحسب، وإنما تنكر أية مركزية للإنسان، بل وتنكر فكرة الطبيعة البشرية نفسها. وهي لا تنكر الحقيقة الدينية وحسب، وإنما الحقيقة في أساسها، ولا تتمرد على فكرة القيمة الدينية أو الأخلاقية، وإنما على فكرة القيمة نفسها.. أي أنها تنكر قيمة القيمة.

أشكال من اليهودية المعلمنة أو العلمانية اليهودية

مع تصاعُد معدلات علمنة اليهودية، ومع وصولها إلى لاهوت موت الإله، لم يعد هناك ما يميِّز العقيدة اليهودية عن غيرها من العقائد العلمانية، مما أدى إلى ظهور أشكال مختلفة من اليهودية، ومن أهم هذه الأشكال:

١ ـ اليهودية العلمانية:

«اليهودية العلمانية» هي «اليهودية الإنسانية». وهو مُصطلَح متناقض! فالعلمانية (الشاملة) فلسفة تتعامل مع الدنيا وحسب، وتنكر الآخرة، أو تهمشها ولا تهتم بها، وتنفي أية مطلقية للقيم المعرفية والأخلاقية. والفلسفة الإنسانية (هيومانزم) تنزع النزوع نفسه، وإن كانت تجعل الإنسان مركزًا للكون وركيزة نهائية له.. أحكامه مطلقة، وهو المصدر الوحيد للقيمة، وبديل للإله في الأرض. وتنكر كلٌّ من العلمانية والنزعة الإنسانية (الهيومانية) أية مرجعية متجاوزة للطبيعة والتاريخ، وتختزلان كل شيء إلى مستوى واحد (مستوى هذه الدنيا)، أي أنهما تدوران في إطار الواحدية الكونية.

ويرى دعاة اليهودية العلمانية أو الإنسانية أن الإيمان بأي غيب أمر مستحيل، وأن العهد القديم وكتابات الفقهاء اليهود إن هي إلا نتيجة مرحلة تاريخية سابقة حاول فيها شعب أن يتكيف مع الأحوال المتغيرة (وهذا ما يُسمَّى «زمنية» أو «تاريخانية» النص المقدَّس). وقد سبق التنبيه إلى أن هذه الأفكار فيها ما يتناقض تمامًا وتعاليمَ اليهودية ذاتها (في صياغتها التوحيدية) بل وتعاليم سائر الأديان التوحيدية السماوية. وعادةً ما تتمثل هذه اليهودية العلمانية أو الإنسانية اليهودية في الإيمان بالإثنية اليهودية، وفي الابتعاد عن القيم الأخلاقية النابعة من الإيمان بالإله الواحد القادر العادل.

ويعود تاريخ ظهور اليهودية العلمانية إلى منتصف القرن الثامن عشر، فمع تفاقم أزمة اليهودية الحاخامية، ومع مرحلة الانعتاق، أخذ أعضاء الجماعات اليهودية بأعداد متزايدة يبتعدون عن معتقداتهم الدينية ويصبحون لا أدريين أو ملحدين أو غير مكترثين بالدين. وقد ساهمت الصهيونية في تزايد الانصراف عن اليهودية إذ إنها رفضت الإله المتجاوز أو همَّشته وأنكرت أية قيم متجاوزة للواقع المادي، وجعلت الشعب والأرض هما الركيزة النهائية وموضوع الإيمان.

ولكن طبيعة التركيب الجيولوجي التراكمي لليهودية، واحتواء هذا التركيب على عناصر وثنية (الترافيم، أي الأصنام) وعلى عناصر عدمية (سفر أيوب، سفر الجامعة) وعدم تحدُّد فكرة البعث (سفر أيوب) ـ جعلت إفراز مثل هذه الرؤية الدنيوية ممكنًا، كما جعلت بوسع أصحابها أن يجدوا سوابق تاريخية ونصوصًا دينية تؤيد رؤيتهم ـ وقد سبق الحديث عن كل ذلك تقريبًا ـ.

٢ ـ يهودي ملحد وحاخام ملحد:

يبدو مُصطلَح «يهودي ملحد» وكأنه تركيب واضح التناقض. إذ إننا نتصور أن اليهودي هو من يؤمن باليهودية، قياسًا على أن المسلم هو من يؤمن بالإسلام، والمسيحي هو من يؤمن بالمسيحية، بكل ما يتبع ذلك من إيمان بالإله. ولكن المعيار في تعريف اليهودي ليس كونه مؤمنًا بالعقيدة، وإنما كونه مولودًا لأم يهودية. وبحسب الشريعة اليهودية، يمكن أن يكون اليهودي من الناحية النظرية يهوديًا وملحدًا في الوقت نفسه. وانطلاقًا من ذلك الإبهام والتناقض في الشريعة

اليهودية، ذهب الأخ دانيال (وهو راهب كاثوليكي وُلد لأبوين يهوديين ثم تنصَّر) إلى إسرائيل وطالب بأن يحصل على الجنسية الإسرائيلَية حسب قانون العودة، فإذا كانت الشريعة اليهودية تعترف بالملحد يهوديًا فيمكنها (من باب أولى) أن تعترف بالمسيحي يهوديًا! لكن طلبه رُفض. وقد استندت حيثيات الحكم إلى مقولة علمانية وهي أن الأخ دانيال، باعتناقه المسيحية، فصل نفسه عن «المصير اليهودي»، أي أن المعيار هنا هو مدى الارتباط بالشعب اليهودي لا بالعقيدة أو العقائد اليهودية. ولكن يبدو أن الرأي العام الإسرائيلي بدأ يتجه اتجاهًا مغايرًا في الآونة الأخيرة، بحيث أصبح لا يمانع من إطلاق مُصطلَح «يهودي» على مسيحي هاجر إلى إسرائيل مدفوعًا بدوافع صهيونية. وترتبط بهذا المُصطلَح مُصطلَحات أخرى مثل: «اليهودية العلمانية»، و«يهودي إثني».

وقد اتسع المصطلح وأصبح من الممكن الحديث عن حاخام ملحد، أي أنه حاخام وُلد لأم يهودية ولكنه لا يؤمن باليهودية إلا باعتبارها «فلكلور». وفي آخر الإحصاءاَت بلغ عدد الحاخامات الإصلاحيين الملحدين حوالي النصف.

ويقال إن نصف يهود العالم الغربي من اليهود الملحدين، أما النصف الآخر فغالبيته الساحقة من الإصلاحيين والمحافظين والتجديديين، ولا يشكل الأرثوذكس إلا حوالي ٥٪، بمعنى أن الغالبية الساحقة من يهود العالم في الوقت الحاضر إما من العلمانيين أو شبه العلمانيين ـ أي العلمانيين الذين يخافون الإلحاد فيتمسحون بديباجات دينية!

٣ ـ اليهودية الإثنية:

«اليهودية الإثنية» تعبير عن الانتماء اليهودي الذي يستند إلى الإثنية اليهودية. وكلمة «الإثنية» مأخوذة من الكلمة اليونانية «إثنوس» بمعنى «قوم» أو «جماعة لها صفات مشتركة». وتُستخدَم كلمة «إثنية» للإشارة إلى الجماعة الإنسانية التي قد لا يربطها بالضرورة رباط عِرْقي، ولكنها تشعر بأن لها هُوية مشتركة تستند إلى تراث تاريخي مشترك ومعجم حضاري واحد. وكلمة «حضارة» هنا تستخدم في أوسع دلالاتها، فهي تشير إلى كل فعل إنساني وكل ما هو مقابل للطبيعة، مثل: الأزياء، وطرق حلاقة الشعر، وطريقة تنظيم المجتمع، والرقص. ومن أهم العناصر

الإثنية، اللغة والأدب. ويمكن أن يكون الدين عنصراً من بين هذه العناصر الإثنية فينظر المرء، دون أن يؤمن بالإله، إلى الشعائر الدينية بوصفها تعبيراً عن الهوية، تماماً مثل الرقص والطعام. كما يستطيع المرء أن يشير إلى طعام إثني (بمعنى أنه يُعبِّر عن هويته) له مضمون رمزي يتجاوز وظيفته المادية، فهو ليس مجرد طعام لسد حاجته الجسدية. وبالتالي، فإن «الملوخية» أو «الكبسة»، مثلاً، طعام إثني، أما «الهامبورجر» فليست له مدلولات إثنية. وعلى أية حال، فإن الإثنية اليهودية هي مجموعة الصفات المحددة التي يُفترَض أنها تشكل ما يُسمَّى «الهوية اليهودية» من منظور إثني.

والإيمان بالذات القومية (الإثنية) هو إحدى السمات الأساسية للتشكيل الحضاري الغربي في القرن التاسع عشر. فبعد ضعف المسيحية وانتشار العلمانية، ظهر الفكر القومي الذي أسقط أي مطلق ديني أو أخلاقي، وحلَّت محله الذات القومية كمطلقٍ وموضع للقداسة، ومصدر وحيد للقيمة، ونقطة مرجعية، وركيزة نهائية.

وتجب التفرقة بين الإثني والعرْقي. فالوحدة على أساس عرْقي، تعني وحدة الدم والجنس (العرْق). أما الوحدة على أساس إثني، فتعني وحدة التاريخ والثقافية. ومعظمَ الحركات القومية (مثل القومية الإنجليزية أو الفرنسية، أو الجامعة السلافية والألمانية والقومية الطورانية، وكذلك النازية والصهيونية) تستند إلى تعريف عرْقي إثني للذات القومية. ولكن، بعد تجربة الإبادة النازية، أصبح من الصعب قَبول التعاريف العرْقية، وبخاصة من جانب أعضاء الجماعات اليهودية، فبدأ القبول بفكرة الوحدةَ الإثنية، وأُسقطت الديباجات العرْقية وحلت محلها ديباجات إثنية، دون أي تعديل للقداسة أو المطلقية اللتينَ تُنسبان إلى الذات القومية. فالوحدة على أساس عرْقي تشبه الوحدة على أساس إثني، إذ تدَّعي كلتاهما نقاءً ما يتمتع به أصحاب الهُوية. كما أن العرْقية، مثلها مثل الإثنية تماماً، تعطي صاحبها حقوقاً مطلقة.

وتتَّسم الدعوة القومية في الولايات المتحدة بأنها كانت دعوة إثنية، لأن المجتمع الأمريكي مجتمع مهاجرين، فيه أعراق كثيرة، ولذا، أصبح التضامن الإثني هو

الإمكانية الوحيدة المتاحة أمام الأمريكيين، وكانت بوتقة الصهر هي الآلية التي يمكن من خلالها إذابة الإثنيات الخاصة السابقة للمهاجرين لتحل محلها الإثنية الأمريكية العامة الجديدة. وكان العنصر العرْقي موجوداً منذ البداية (ويظهر في التمييز العنصري، أي العرْقي، ضد السودَ والآسيويين والعرب) ولكنه كان هامشياً، ومع تزايُد معدلات العَلْمنة في الولايات المتحدة، وظهور حركات الأقليات مثل حركة تحرُّر السود، ظهرت حاجة لدى المواطن الأمريكي في أن يشعر بانتماء ما يضرب بجذوره في شكل من أشكال الخصوصية، وهو ما أدَّى إلى بعث الإثنيات المختلفة. وقد شجع المجتمع هذا البعث الإثني، شريطة ألا يتعارض والولاءَ القومي أو العقدَ الاجتماعي الأمريكي. فبإمكان المواطن الأمريكي أن يأكل من طعامه الإثني ويرقص رقصاته الإثنية في حياته الخاصة وربما العامة، ما حلا له من مأكل ومرقص.. على أن يظل سلوكه في رقعة الحياة العامة غير متناقض في أساسياته مع رؤية المجتمع وإيقاعه الأساسي وحياته. أي أن الانتماءات الإثنية الخاصة تُعامَل تماماً معاملة الانتماءات الدينية المختلفة، التي أظهر المجتمع إزاءها قدراً من التسامح طالما لا تتجاوز رقعة الحياة الخاصة.

ومعظم يهود العالم في الوقت الحالي يهود إثنيون، أي أن يهوديتهم لا تنبع من الإيمان بالعقيدة الدينية وإنما من إثنيتهم اليهودية. وهي تنبع من اليهودية لا باعتبارها نسقاً دينياً، وإنما باعتبارها فلكلوراً. وبالتالي، فالشعب اليهودي يصبح ما يُسمَّى «الفولك اليهودي»، أو «الشعب العضوي»، (تماماً مثل «الفولك الألماني»). وربما كان التشكيل الجيولوجي لليهودية هو الذي جعل ظهور مثل هذا التعريف ممكناً، لاسيما وأن الشريعة اليهودية عرَّفت اليهودي بأنه من وُلد لأم يهودية. ويمكن القول بأن الإثنية اليهودية في الواقع هي صهيونية أعضاء الجَماعات اليهودية التوطينية. فهم لا يرغبون في الهجرة إلى فلسطين، كما أنهم لا يؤمنون بالإله أو باليهودية كنسق ديني. ولكنهم، مع هذا، يؤمنون بقداسة صفاتهم الإثنية القومية، أو على الأقل يؤمنون بأن إثنيتهم تشكل النقطة المرجعية الأساسية لوجودهم كيهود وبأن إسرائيل تُعبِّر عن هذه الإثنية. ومن ثم، فهم يستمرون في تعظيم ذاتهم القومية أو الإثنية وتمجيدها، وفي تعظيم الدولة الصهيونية وتمجيدها، ولكنهم لا يهاجرون إليها قط. ولحل هذه المشكلة، وضمان الاستمرار في التمتع بالهوية الإثنية ـ قام

يهود الولايات المتحدة بإعادة تعريف إسرائيل باعتبارها بلدهم الأصلي أو وطنهم القومي، كما هي إيطاليا بالنسبة للأمريكيين من أصل إيطالي، وكذلك بولندا بالنسبة للأمريكيين من أصل بولندي. أما الولايات المتحدة، فهي وطنهم القومي الحالي. ولأن إسرائيل هي بلدهم الأصلي، فهي تمنحهم هوية إثنية خاصة، ولا تلقي عليهم أية أعباء أخلاقية. والأهم من ذلك أن التعريف الإثني للهوية اليهودية على الطريقة الأمريكية لا يتطلب منهم الهجرة، فالإنسان لا يهاجر إلى بلده الأصلي وإنما يهاجر منه! (أي أن الإثنية اليهودية تجمع كل اليهود تحت لواء الصهيونية في الظاهر، وتيسر عليهم الهرب منها في الباطن. وهذا ما نسميه «التملُّص اليهودي من الصهيونية» بدلاً من قبولها أو رفضها!). هذا، ويُلاحَظ أن هذه الإثنية اليهودية ذاتها (شأنها شأن الإثنية الإيطالية أو الآسيوية) أصبحت مجرد قشرة زخرفية فارغة!

٤ ـ يهودية الطعام:

«يهودية الطعام» عبارة تشير إلى ما يُسمَّى بالإنجليزية «كيوليناري جودايزم culinary Judaism»، وترجمتها الحرفية «اليهودية الطَّهوية» أو «يهودية الطبيخ». والواقع أن «يهودية الطعام» شكل من أشكال اليهودية الإثنية أو الإثنية اليهودية، إذ إن بعض أعضاء الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة تنحصر يهوديتهم (كعقيدة وانتماء) في نوع الطعام الذي يأكلونه وفي طريقة طهوه. وما يُطلقون عليه اصطلاح «طعام يهودي» هو في العادة من أصل شرق أوربي يديشي (مثل البيجل والجيلت، والسمك المملح). كما قد يُراعى بعض قوانين الطعام الشرعي (لا كلها) في بعض المناسبات وحسب (وليس طوال العام). واليهودي الأمريكي، وهو عادةً من اليهود الجدد، يحرص على تناول مثل هذا الطعام وعلى اتِّباع مثل هذه القواعد، ويتصور أنه يؤكد انتماءه اليهودي بهذا الشكل، وأنه قد تَوحَّد مع الشعب اليهودي والأسلاف والأجداد. وهذا شيء مضحك بالفعل، فتناول أنواع من الأطعمة لا يعدو أن يكون مجرد تناول لأنواع من الأطعمة، وهو أمر لا علاقة له بأي نسق ديني أو أخلاقي ولا علاقة له بالهوية الإثنية إذا تم تعريفها بشكل مركب وشامل!

ويهودية الطعام تعبير آخر عن علمنة النسق الديني اليهودي، وعن تحوُّل اليهودية

من كونها عقيدة يلتزم بها اليهودي ويخضع لقواعدها، لتصير مجموعة من الممارسات التي تهدف إلى إثبات الهوية وإشباع الذات وتحقيق المتعة!

٥ ـ ألعاب التوراة (توراه إيروبيكس):

«توراه إيروبيكس» عبارة إنجليزية تعني ممارسة التمرينات الرياضية المعروفة بالإيروبيكس بمصاحبة التوراة. ولذا، أطلقنا عليها مصطلح «ألعاب التوراة». وألعاب التوراة إحدى البدع الجديدة التي ظهرت في الولايات المتحدة، وصاحبها حاخام إصلاحي في ولاية لونج أيلاند، قرَّر أن يقوم بدراسة نصوص التوراة وتلاوتها وذلك بمصاحبة التمرينات الرياضية المعروفة بالإيروبيكس ضمن الاحتفالات التقليدية المصاحبة لعيد النصيب. وفي الواقع، تبين من عدم احتجاج أيٍّ من المؤسسات الدينية اليهودية الإصلاحية المسئولة على هذه البدعة الجديدة أن اليهودية نفسها بدأت تتحول من الداخل إلى إحدى العبادات الجديدة التي فقدت الصلة تمامًا باليهودية الحاخامية، خصوصًا بعد السماح للشواذ جنسيًا بالانضمام إلى الأبرشيات الإصلاحية المختلفة، بل وبعد السماح لهم بأن يُرسَّم منهم حاخامات أيضًا. وهذا أمر مُتوقَّع تمامًا في مرحلة الحلولية بدون إله، إذ يصبح الجسد (بالنسبة إلى يهود الولايات المتحدة البعيدين عن الأرض المقدَّسة) الكيانَ المقدَّس الأساسي الذي يشكل العابد والمعبد والمعبود. وألعاب التوراة مثل جيد على علمنة النسق الديني من الداخل، بحيث لا يبقى فيه من الخارج سوى القشرة والمحارة. فهي تعبير عن أخلاقيات اللذة والمتعة، حيث يصبح الهدف من الحياة تحقيق الذات وإمتاعها والتعبير عن مبدأ اللذة خارج أية حدود أو قيود. ومن البدهي القول إن مثل هذه الأخلاقيات تقف على طرف النقيض من الموقف الديني الذي يَصدُر عن الاعتراف بأن للإنسان حدودًا، وبأن الهدف من وجود الإنسان في الأرض ليس إمتاع الذات، وإنما تحقيق مثاليات أخلاقية تستند إلى أمر إلهي.

الفصل الرابع
أثر العلمانية الشاملة في الجماعات اليهودية

لم تترك عمليات العلمنة أثراً عميقاً على العقيدة اليهودية، وإنما امتد أثرها ـ كما هو متوقع ـ إلى أعضاء الجماعات اليهودية، حيث يمكننا القول بأنه بعد مرحلة المقاومة الأولى لعمليات العلمنة، وهي مرحلة استمرت حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا، استسلم معظم أعضاء الجماعات لهذه المحاولات، فزادت معدلات العلمنة بينهم بشكل فاق معدلاته بين أعضاء الأغلبية، وذلك للأسباب التي أسلفنا ذكرها سابقًا.

وقد تخلَّى أعضاء الجماعات اليهودية، بأعداد متزايدة، عن اليهودية الحاخامية، وتبنت أعداد كبيرة منهم أشكالاً معلمنة من العقيدة اليهودية مثل اليهودية الإصلاحية أو المحافظة أو التجديدية. كما أن أعداداً متزايدة منهم تخلت عن أي شكل من أشكال الإيمان الديني وتبنت الأيديولوجيات العلمانية المختلفة، مثل الاشتراكية والماركسية، أو أيديولوجيات علمانية ذات ديباجات يهودية، مثل: اليهودية العلمانية، واليهودية الإثنية، واليهودية الإلحادية، والقومية اليديشية، والصهيونية.

علمنة أعضاء الجماعات اليهودية

يُلاحَظ أنه، وابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، ومع تزايُد معدلات العلمنة في المجتمع وداخل أعضاء الجماعات اليهودية، تزايدت معدلات اندماجهم وأقبلوا على الزواج المُختلَط. وقد بلغت معدلات العلمنة بين يهود الغرب مقداراً مرتفعًا جداً. ومما ساعد على ذلك أن اليهود الذين تخلوا عن عقيدتهم لم يكونوا مضطرين

إلى اعتناق المسيحية كما كان الأمر في الماضي، وإنما كان بإمكانهم أن يعيشوا علمانيين دون أي انتماء ديني. ومع تزايد الحريات في المجتمعات الغربية، والحرية الجنسية على وجه الخصوص، زاد عدد الأطفال غير الشرعيين بين اليهود، وهي ظاهرة لم تكن معروفة بينهم من قبل، كما زاد تفسُّخ الأسرة وارتفعت معدلات الطلاق. ويُلاحَظ أيضًا تزايد انخراط أعداد اليهود العلمانيين والإثنيين في الحركات السرية والعدمية والماسونية والثورية. وقد لُوحظ مؤخرًا تزايد إقبال الشباب اليهودي على الحركات الدينية المستحدثة، أو ما يُسمَّى العبادات الجديدة، مثل هاري كريشنا والبهائية. وهذا تعبير عن تزايد معدلات العلمنة وعن أزمتها في آن، وهو الموضوع الأساسي الكامن وراء أفلام الكوميدي الأمريكي اليهودي وودّي ألن.

وقد بدأ أعضاء الجماعات اليهودية في البروز والتميز داخل إطار الحضارة الغربية. وقد وصلوا إلى أعلى درجات البروز في الولايات المتحدة (المجتمع العلماني شبه النموذجي) حيث يوجد الآن عشرات اليهود من الأدباء والمفكرين والفنانين والعلماء الذين يدافعون في أغلبيتهم عن الرؤية السائدة في المجتمع. كما يوجد كثير من أعضاء الجماعة اليهودية بين صناع القرار. وظهر من بين صفوف أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب كثير من المفكرين الإنسانيين الذين يدافعون عن الإنسان منفصلاً عن الإله، مثل ماركس وتشومسكي. كما ظهر من بينهم مفكرون مثل فرويد جعلوا همهم نزعَ القداسة عن الإنسان والواقع والنظر إليهما بمنظار علمي مجرد، وكأن الإنسان مجرد ظاهرة طبيعية، يَرَقةٌ أو قردٌ أو حَجَر، لا سر فيه، ولا غاية خاصة لوجوده. وهذه إحدى الإسهامات البارزة للعلمانية. ومن المهم أن نبين أن الحضارة العلمانية سمحت لليهودي بتحقيق البروز والتميز بمقدار ما يحقق من علمنة هويته، أي أن يتعامل مع الواقع من منظور النموذج العقلاني الواحدي المادي، ويجعل انتماءه اليهودي مسألة مقصورة على حياته الخاصة، وبخاصة بالضمير. فبروز اليهودي يتحقق بمقدار تخلِّيه عن يهوديته، أو بمقدار نجاحه في تحديثها أو «أمركتها»، أي علمنتها وصبغها بالصبغة الحديثة أو الأمريكية.

ويُلاحَظ أن نسبة اليهود تتزايد في قطاعات المجتمع التي تتصف بقدر عال من العلمنة والتحرر من القيم المطلقة. ولذا، نجدهم يتركزون في القطاعات التي

يتحول الإنسان فيها إلى مادة عامة استهلاكية، وفي تلك القطاعات التي تتسم بالعلاقات التعاقدية وعدم الإيمان بالحرمات، مثل: صناعة السينما، والصحافة الرخيصة، وتجارة الرقيق الأبيض، وتجارة العقارات. ولعل هذا البروز في الحضارة العلمانية، وكذلك التركز في قطاعات اقتصادية بعينها (بعضها مشين) ـ هو ما جعل البعض يتصور أن ثمة مؤامرة يهودية لعلمنة العالم، أو أن العلمنة ما هي إلا عملية يقوم اليهود بنشرها وإذاعتها. وهذا التصوُّر يفترض أنه لو اختفى اليهود لاختفت العلمانية، وهو تصوُّر يخلط بين الجزء الفعال (اليهود) والكل المركب (العلمانية)، وهو افتراض يخفق بطبيعة الحال في تفسير انتشار العلمانية في ربوع العالم في الصين والهند واليابان ونيجيريا حيث لا يوجد يهود على الإطلاق!

وتختلف معدلات العلمنة بين أعضاء الجماعات اليهودية من بلد إلى آخر، كما تختلف أشكال العلمنة حسب المحيط الحضاري. ففي أمريكا اللاتينية حيث كانت معدلات العلمنة منخفضة في المجتمع، كان معدلها منخفضاً بين الجماعات اليهودية. وقد احتفظت كل جماعة منها بهويتها الدينية والإثنية، ومن هنا كان انقسام يهود أمريكا اللاتينية إلى جماعات متنافرة. ولكن، مع تزايُد العلمنة في المجتمع ككل، يُلاحَظ أيضاً تزايُد معدلات العلمنة بين أعضاء الجماعات وانصهارهم في المجتمع اللاتيني، أو انصرافهم عن الدين وانخراطهم في المحافل الماسونية والنوادي الاجتماعية، أو اندماجهم في جماعة يهودية واحدة. أما في فرنسا وإنجلترا، فقد زادت معدلات العلمنة وأخذت شكل الابتعاد عن الكنيسة. وقد انعكس هذا الوضع على يهود البلدين، فانصرفوا هم أيضاً عن الذهاب إلى المعبد اليهودي.

وتأخذ العلمنة في الولايات المتحدة شكلاً خاصاً، هو استيعاب الكنيسة في المؤسسات الإثنية العلمانية بحيث تحوَّلت إلى مؤسسة تُعبِّر عن إحساس الجماعة بذاتها وبهويتها، وهذا أمر مهم في مجتمع مهاجرين يتسم بعدم الثبات وغياب المؤسسات الدينية التقليدية فيه. والشيء نفسه ينطبق على يهود الولايات المتحدة، إذ فقد أغلبيتهم هويتهم الدينية، وظهرت هوية واحدة يهودية ـ أمريكية، وتحوَّل المعبد اليهودي إلى المؤسسة التي يُعبِّر يهود أمريكا من خلالها عن هويتهم. وتجب ملاحظة أن التمسك بالهوية الإثنية هو، في واقع الأمر، تعبير عن تزايد معدلات العلمنة، ولا يشكل عودةً إلى اليهودية.

وينقسم يهود الاتحاد السوفيتي (سابقًا)، من منظور العلمنة، إلى ثلاثة أقسام. فهناك أولاً يهود الوسط الذين يعيشون في مناطق مثل روسيا وأوكرانيا وروسيا البيضاء، وهؤلاء يعيشون تحت الحكم الشيوعي منذ عام ١٩١٧، ولذا، فقد فَقَدوا انتماءهم الديني تمامًا. أما القسم الثاني، فهو يهود الغرب (زبادنكي) الذين يعيشون في جمهوريات البلطيق التي ضُمَّت إلى الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٤٠، وهؤلاء كانوا يحتفظون بهوية دينية وإثنية أكثر وضوحًا، وقد هاجر غالبيتهم في الفترة ١٩٧٠ ـ ١٩٩٠. والقسم الثالث يهود جورجيا والجمهوريات الإسلامية، ومعدلات العلمنة بين هؤلاء منخفضة مثل معدلات العلمنة في المجتمعات التي يعيشون فيها.

أما أهم أشكال العلمنة في الغرب فيتمثل في ظهور ما نسميه «الهوية اليهودية الجديدة» وظهور «اليهود الجدد»، وهم يهود (سواء من الناحية الدينية أو الإثنية) اسمًا وقالبًا وحسب، وعلمانيون جوهرًا وقلبًا.

أما بقية الجماعات اليهودية في العالم، الفلاشاه ويهود الهند ويهود العالم العربي... إلخ، فيختلف معدل العلمنة بينهم حسب المعدلات السائدة في مجتمعاتهم. وعلى كل حال، فقد لعبت المنظمات الصهيونية واليهودية الغربية، مثل الأليانس، دورًا أساسيًا في تغريب أعضاء الجماعات اليهودية وتحديثهم وعلمنتهم، مع ملاحظة أن مستوى العلمنة بين الأقليات يزيد عادةً عن معدلها بين الأغلبية. كما أن أعضاء الجماعات اليهودية حينما ينتقلون إلى إسرائيل تتم علمنتهم بسرعة مذهلة.

وقد لُوحظ أن عدد الراغبين في الهجرة إلى فلسطين المحتلة يتناقص مع تزايد علمنة أعضاء الجماعات اليهودية في العالم. وعلى سبيل المثال، فإن ما يزيد على ٩٠٪ من اليهود السوفييت، وهم من أكثر الجماعات اليهودية علمنةً، يتجه إلى الولايات المتحدة التي يُطلَق عليها باليديشية «جولدن مدينا» أي المدينة الذهبية ـ أي «صهيون العلمانية» ـ، ويؤثرونها على إسرائيل.

وعلى كلٍّ، يمكن القول بأن الدوافع وراء الهجرة اليهودية، سواء إلى الولايات المتحدة أو إلى فلسطين، كانت دائمًا دوافع علمانية، فهي هجرة تهدف إلى تحقيق

الحراك الاجتماعي لصاحبها. وما كان يحدث أحيانًا أن تصاحبها بعض الديباجات اليهودية بالنسبة لبعض اليهود المتدينين، أما الغالبية الساحقة، فقد كانت دوافعها وديباجاتها مادية علمانية صريحة.

الهوية اليهودية الجديدة في المجتمعات الغربية الحديثة

أدى تَصاعُد معدلات العلمنة في العالم الغربي إلى ظهور اليهود الجدد أصحاب ما نسميه «الهوية اليهودية الجديدة». ويمكن القول بأن الهويات اليهودية المختلفة، بعامة، قد تحدَّدت معالمها وتَشكَّل مضمونها في المجتمعات التقليدية (قبل الرأسمالية) بطريقة مختلفة عن تَشكُّلها في المجتمعات العلمانية الحديثة. فالمجتمعات التقليدية هي مجتمعات تدور حول منظومة عقيدية تستند إلى ميتافيزيقا ومطلقات معرفية وأخلاقية، ويأخذ تقسيم العمل فيها شكل الفصل الحاد بين الطبقات والأقليات والجماعات. وبذا اضطلع اليهود فيها بدور الجماعة الوظيفية الوسيطة (وأحيانًا العميلة) المنغلقة على نفسها، شأنهم في هذا شأن الأرمن في تركيا والصينيين في جنوب شرقي آسيا.

لكن يهود العالم الغربي، شأنهم شأن بقية قطاعات المجتمع الغربي، خضعوا بعد القرن التاسع عشر لعملية ضخمة من العلمنة والتحديث، ووجدوا أنفسهم يتفاعلون مع بيئة حضارية وسياسية مختلفة تمامًا عما ألفوه من قبل، فقد تزايد معدل العلمنة في المجتمعات الغربية إلى أن أصبحت المجتمعات تُهيمن عليها العقيدة العلمانية (الشاملة) التي لا تتبنى أية معايير دينية أو أخلاقية للحكم على الفرد. فهي مجتمعات تدور حول مبدأي المنفعة واللذة وحول مفهوم الإنسان الطبيعي (الاقتصادي والجسماني)، ولا تحكم على الفرد إلا على أساس كفاءته ومدى نفعه وتكيفه مع قيم المجتمعات بحيث يصبح مواطنًا يتوجه ولاؤه نحو الدولة وخدمة مصلحتها، قادرًا على البيع والشراء والبحث عن اللذة وتعظيم الإنتاج والإشباع والقتال حينما يُطلَب منه ذلك.

وتتسم هذه المجتمعات بتَراجُع العقيدة المسيحية وعدم الاكتراث بها وبكل الأديان والمقدسات والغيبيات. ففي الماضي، أي حتى منتصف القرن التاسع عشر

وربما أواخره، كان على اليهودي الذي يود الاندماج الكامل في مجتمعه أن يُغيِّر دينه ويعتنق دينًا آخر، أي المسيحية، كما فعل هايني ووالدا كلٍّ من ماركس ودزرائيلي. ولكن المسيحية دين له رموزه المركبة والمعادية لليهود واليهودية، ولذا، كانت تجربة التنصر مريرة ولا شك. أما يهود العالم الغربي في الوقت الحاضر، فيمكن لمن يريد منهم أن يتخلَّى عن دينه أن يفعل ذلك ببساطة شديدة دون أن يُضطر بالضرورة إلى التنصر أو اعتناق أي دين آخر (كما فعل الفيلسوف إسبينوزا أول يهودي غير يهودي)، وبوسعه بعد ذلك أن ينتظم في صفوف الملايين التي تدخل الآلة الرشيدة اليومية والتي يتم تنميطها من الداخل والخارج بشكل دائم من خلال البنية التحتية المادية والمؤسسات الإعلامية والتربوية. وهذه الملايين لا تكترث بالخصوصية، إلا باعتبارها مصدراً متجدداً للمتعة والإثارة. وهذه المجتمعات الغربية التي يعيش فيها اليهود الجدد لا تهتم كثيراً بالدين (أو أية أبعاد معرفية كلية نهائية)، ولذا، فهو لا يُوجِّه سلوك أعضائها ولا رؤيتهم لذاتهم أو للواقع، وإن كان هناك بُعد ديني فهو عادةً هامشي ضامر. وهي مجتمعات لا ترى اليهودي باعتباره قاتل المسيح أو عدو الإله، ولا ترى اليهود باعتبارهم الشعب الشاهد، فهم يتحدثون عن التراث اليهودي/ المسيحي وعن الإنسان المنتج والإنسان المستهلك. وهي مجتمعات لم تَعُد تكترث كثيراً بالشعائر المسيحية ولا بالأعياد المسيحية باستثناء الكريسماس الذي فُرِّغ من مضمونه الديني وأصبح مناسبة اجتماعية وموسمًا للاستبضاع. وبدلاً من العقيدة المسيحية، ظهرت مجموعة من العقائد العلمانية المختلفة (مثل الوجودية والماركسية والنازية والليبرالية أو حتى الاستهلاكية) يمكن أن يؤمن بها كل من يشاء.

ولا تمارس هذه المجتمعات أي تمييز ضد اليهود أو ضد أية أقلية أخرى، فرقعة الحياة (العلمانية) العامة مفتوحة أمام الجميع، وبإمكان الجميع الالتقاء فيها بعد أن يطرحوا جانبًا خصوصياتهم الثقافية والدينية، أو بعد أن يتركوها في منازلهم في رقعة الحياة الخاصة (وقد طلبت حركة الانعتاق من اليهودي أن يكون يهوديًا في المنزل مواطنًا في الشارع). وفي رقعة الحياة العامة يمكنهم أن ينخرطوا، ما حلا لهم الانخراط، في البيع بأعلى الأسعار، والشراء بأرخصها، والبحث الدائم (المنهجي أو التلقائي) عن اللذة وعن التخفيضات والأوكازيونات، دون أي تمييز على أساس

العقيدة أو الجنس أو اللون. ومن ثَمَّ لا يوجد أي تمايز ثقافي أو وظيفي أو مهني لأعضاء الجماعات اليهودية في مواجهة غيرهم، وإن كان هناك مثل هذا التمايز فهو من رواسب الماضي، فالجميع يلتقي على أرض علمانية صلبة.

هذه صورة المجتمع العلماني النماذجية، أي أنها صورة غير واقعية ولكنها، مع هذا، ممثلة للواقع. وداخل هذا الإطار، ظهرت الهوية اليهودية الجديدة، التي نطلق على أصحابها مُصطلَح «اليهود الجدد» لنميزهم عن يهود ما قبل القرن التاسع عشر وعن يهود مرحلة ما قبل الانعتاق. وفي بعض الدراسات المتخصصة، يُقال لليهود الجدد «يهود ما بعد مرحلة الإعتاق»، كما يمكن أن يُشار إليهم ببساطة بوصفهم «يهود العالم الغربي»، أو «اليهود الغربيون»، مع إسقاط المُصطلَحات التي تشير إلى هويات إثنية أو إثنية دينية مختلفة، مثل: «يهود اليديشية» أو «السفارد» أو «الأشكناز»، لأنها لم تَعُد تَصلُح إطاراً مرجعيًا. فاليديشية اختفت تقريبًا، كما اختفت أية ملامح إثنية أتى بها المهاجرون اليهود من أوطانهم الأصلية. وأهم كتلة يهودية بين اليهود الغربيين تتمثل في الأمريكيين اليهود (وليس اليهود الأمريكيين) الذين استُوعبوا الحضارة الأمريكية تمامًا ولا وجود لهم خارجها ولا يمكن فَهْم سلوكهم دون الرجوع إليها.

والأمريكيون اليهود هم أهم قطاعات هؤلاء اليهود الجدد وأكبرها، إذ يشكلون نحو ٩٠٪ منهم، ويمثلون جماهير الصهيونية الغربية وعمودها الفقري ويؤثرون في صنع القرار الأمريكي، وحيث إن يهود أوربا الغربية بل ويهود أوربا الشرقية أيضًا آخذون في التلاشي (باستثناء يهود فرنسا التي هاجر إليها يهود المغرب)، فإننا نستخدم أحيانًا مُصطلَح «اليهود الجدد» كمرادف لمُصطلَح «الأمريكيون اليهود». وقد ساهمت خصوصية الولايات المتحدة الأمريكية في سرعة ظهور الهوية اليهودية الجديدة وفي بلورتها، وتتمثل هذه الخصوصية في العناصر التالية:

١ ـ المجتمع الأمريكي مجتمع استيطاني يتكون من فسيفساء إثنية. ورغم أن ثمة نواة بروتستانتية بيضاء أسست المجتمع وشكلت أغلبية أعضاء النخبة، فإن المجتمع لا تُوجَد فيه أغلبية متجانسة. ولذا، لا يشكل اليهود الأقلية الإثنية أو الدينية الوحيدة، وإنما توجد بالإضافة إليهم عشرات الأقليات الأخرى، مثل

الإيطاليين والأيرلنديين والمهاجرين ذوي الأصل الإسباني من بورتوريكو وأمريكا اللاتينية، إلى جوار العرب والسلاف. كما تُوجَد الآن أعداد كبيرة من الآسيويين من الهند والصين واليابان، وهناك أيضًا أعداد كبيرة من الأقليات الدينية من كل شكل ولون.

٢ ـ المجتمع الأمريكي مجتمع جديد منفتح يوجد فيه مجال للريادة والاستثمارات والحراك الاجتماعي، الأمر الذي يسَّر لأعضاء الجماعات اليهودية أن يحققوا كل إمكانياتهم الاقتصادية وأن يستثمروا كفاءاتهم ورءوس أموالهم بشكل كامل. والمجتمع الأمريكي الرأسمالي، الذي تشتغل فيه قطاعات ضخمة بالتجارة والبيع والشراء والأعمال المالية، لم يفرض على أعضاء الجماعات اليهودية دور الوسيط، ولم يُحرِّم عليهم أي نشاط اقتصادي.

٣ ـ لم يمارس المجتمع الأمريكي أي تمييز ضد أعضاء الجماعات اليهودية في الحقوق السياسية أو المدنية، بل منحهم هذه الحقوق كاملة منذ البداية. ولم يُظهر هذا المجتمع سوى أشكال طفيفة من التفرقة الاجتماعية (هي شكل من أشكال التحامل أكثر من كونها تفرقة عنصرية) مثل حرمان اليهود من عضوية النوادي الاجتماعية الأرستقراطية أو التعيين في بعض المناصب الحيوية. وقد تهاوت هذه الحواجز ذاتها في أوائل السبعينيات حين عُيِّن كيسنجر وزيراً للخارجية عام ١٩٧٣، وإرفينج شابيرو مديراً لواحدة من أكبر الشركات الأمريكية (شركة دي بونت) عام ١٩٧٤.

٤ ـ المجتمع الأمريكي مجتمع ليس له تاريخ طويل أو تراث مُركَّب، ومن ثم لا تسيطر عليه أية أساطير عرقية أو مفاهيم دينية قديمة ذات امتداد زمني أو ذات جذور تاريخية راسخة. وإن كانت هناك رواسب حملها بعض المهاجرين معهم، مثل الأيرلنديين أو الألمان وغيرهم، فهي مجرد رواسب لم تكتسب أية مركزية ولم تضرب بجذور عميقة. ويقول بعض علماء الاجتماع إن التعصب الأمريكي عادةً ما يستهدف السود بالدرجة الأولى، ثم الكاثوليك بالدرجة الثانية، ولكنه لا يستهدف أعضاء الجماعات اليهودية إلا بالدرجة الأخيرة.

٥ ـ المجتمع الأمريكي هو أكثر المجتمعات علمانية على وجه الأرض، حيث تم

فصل الدين والأخلاق وكل القيم عن الدولة وعن رقعة الحياة العامة (أي عن ٩٠٪ من حياة الإنسان الأمريكي).

لكل هذا، وجد المهاجرون اليهود أنفسهم في وضع حضاري جديد تمامًا، إذ إن المجتمع الأمريكي مجتمع منفتح بمعنى الكلمة، بخلاف المجتمعات الغربية المنغلقة المثقلة بالأساطير القديمة والتقاليد التاريخية والقيم التي ورثتها. ولذلك اندمجوا فيه بسرعة وتهاوت أسوار العزلة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية عنهم، فلم يُضطروا إلى السكنى في أماكن خاصة بهم (الجيتو)، ولم يُفرَض عليهم أن يرتدوا أزياء مُميِّزة. ولهذا، اختفت بقايا ثقافة يهود اليديشية الإثنية من شرق أوربا، كما اختفت تقريبًا اللغة اليديشية ذاتها بسرعة، وكذلك الأمر مع المدارس ذات الطابع اليهودي التقليدي بل وغير التقليدي.

ومع هذا، يمكن القول بأن الهوية اليهودية الجديدة في الولايات المتحدة، رغم تبلورها بسرعة وبشكل حاد، فإنها لا تشكل سوى حالة متقدمة من متتالية نماذجية آخذة في التحقق. فالهوية اليهودية الجديدة هي ثمرة التفاعل التلقائي واليومي بين أعضاء الجماعات اليهودية ومجتمعاتهم العلمانية، إلا أنها في الوقت نفسه ثمرة تخطيط واع. فبعد انهيار أسوار الجيتو، وفتح أبواب الانعتاق، والاندماج، أدرك بعض قيادات الجماعات اليهودية الفكرية ضرورة تحديث الهوية اليهودية لتتفق مع الأوضاع الجديدة، بكل ما تعطيه لليهود من حقوق جديدة، وبكل ما تُلزمهم به من واجبات جديدة أيضًا. وقد كان مُتصوَّرًا أن تحديث الهوية اليهودية هو السبيل الوحيد لاحتفاظ اليهودي بيهوديته (الدينية أو الإثنية) وتحقيق الاستمرار لها داخل مجتمعات ما بعد الانعتاق، لأن من الاصطدام بالثورة العلمانية الكبرى أمر لا جدوى له. ولكن ما حدث كان عكس المتوقع. إذ اندمج اليهود تمامًا في مجتمعاتهم بحيث أصبحت أنماط سلوكهم وأسلوب حياتهم لا تختلف كثيرًا عن الأنماط والأساليب السائدة في مجتمعاتهم، كما أن أحلامهم وطموحاتهم لا تختلف عن أحلام وطموحات معظم أعضاء مجتمعاتهم التي ارتفعت فيها معدلات العلمنة. أما البُعد اليهودي في هويتهم فقد أصبح هامشيًا للغاية، وظهر أن الهوية اليهودية الجديدة (من منظور خصوصيتها اليهودية الدينية أو الإثنية) هوية هشة رخوة تنتمي يهوديتها إلى المظهر والقشرة لا إلى المخبر والجوهر.

فعلى المستوى الديني، نجد اليهودي الجديد «المتدين» (باستثناء قلة صغيرة) ينتمي عادةً إلى فرقة من الفرق اليهودية الجديدة (الإصلاحية أو المحافظة أو التجديدية) التي تؤمن بصياغة مخففة للغاية من اليهودية. وهو قد يُصنِّف نفسه يهوديًا متدينًا ومع هذا لا ينتمي إلى أي من الفرق. وهذا الانتماء الديني يأخذ شكل الإيمان ببعض الأفكار الغامضة عن وجود الإله وبعض المبادئ الأخلاقية العامة الموجودة في معظم الأديان والمنظومات الأخلاقية. وهو إيمان منفصل تمامًا عن الشعائر الدينية والإثنية اليهودية. فقد اختفت، بشكل كامل تقريبًا، الشعائر الدينية اليومية التي تنظم حياة اليهودي بل واختفت الشعائر الأسبوعية والشهرية ولم يبق سوى الشعائر السنوية ذات الطابع الاحتفالي والتي لا تتطلب أية عملية ضبط للذات. بل، على العكس، يتحول الاحتفال بالشعائر إلى فرصة لتأكيد الذات والإفصاح عنها وإدخال قدر من المتعة عليها. ولذا، تم التركيز على تلك الشعائر ذات القيمة الجمالية أو الإثنية أو تلك التي تشبه بعض الطقوس والشعائر (المسيحية) بحيث يستطيع الجميع الاحتفال بشعائرهم في ذات الوقت وفي رقعة الحياة العامة. وانطلاقًا من هذا، نجد أن الشعائر تأخذ شكل تناول العشاء أو وجبة مطبوخة بطريقة معينة في بعض الأعياد أو إيقاد شموع السبت (لا يقيم شعائر السبت كلها سوى ٥٪ من يهود أمريكا) أو إيقاد شمعدان الحنوكة في ديسمبر أو تزيين المنزل بشجرة الحنوكة التي ليس لها أي مضمون ديني (وتشبه تمامًا شجرة الكريسماس). بل وهناك العم ماكس رجل الحنوكه، بديل بابا نويل أو سانتا كلوز. وهذا اليهودي الجديد قد يذهب إلى المعبد اليهودي ولكنه يفعل ذلك مرة أو مرتين في السنة (عادةً في يوم الغفران وربما في عيد الفصح). والشعائر تُقام لا باعتبارها شعائر دينية وإنما باعتبارها حدثًا اجتماعيًا، إذ تحوَّل الزمان الديني المقدَّس (بالإنجليزية: سيكريد تايم Sacred Time) إلى احتفال عائلي، أي إلى زمن عائلي (بالإنجليزية: فاميلي تايم Family Time).

ويمكن أن الجديد قليلاً ويصر على ضرورة ممارسة شعائر الطعام الشرعي ولكنه عادةً ما يقيم بعضها لا كلها، كما يمكنه أن يُصر على إقامة احتفال بلوغ سن التكليف (بارمتسفاه) لأطفاله (حتى لا يختلف عن أقرانه المسيحيين ممن يحتفلون بتثبيت التعميد). ولكن هذا الاحتفال، تمامًا مثل الاحتفال بالحنوكة، مُفرَّغ تمامًا من أي

مضمون ديني أو حتى أي مضمون إثني حقيقي . فهو حَدَث بورجوازي استهلاكي ضخم يُشبه الاحتفال بعيد الميلاد حين يحتفل الإنسان بميلاده البيولوجي لا بميلاده الديني . وبدلاً من أن يتذكر اليهودي أنه قد وصل إلى السن الذي يجب عليه أن يحمل فيها نير العهد ويُنفذ الوصايا والأوامر والنواهي ، فإنه يعقد حفلة فاخرة مكلفة وسوقية (تثير حفيظة كثير من الحاخامات) . وقد لخص أحد الحاخامات الموقف الديني في الولايات المتحدة بقوله : «إن يهود أمريكا قد أصبحوا أقل تدينًا وأصبحت يهوديتهم أكثر تأمركًا» . ويمكن إعادة صياغة هذا القول لينطبق على يهود المجتمعات الغربية ككل فنقول : «إن يهود العالم الغربي العلماني قد أصبحوا أقل تدينًا وأصبحت يهوديتهم أكثر علمانية» .

أما من الناحية الإثنية ، فيُلاحَظ أن اليهود الجدد يتحدثون لغة البلد الذي ينتمون إليه وقد يستخدمون كلمة عبرية هنا وكلمة يديشية هناك من قبيل التظاهر الإثني ، ولكن هذا لن يعوق عملية التواصل الرشيد البرجماتي . وتُعَدُّ الإنجليزية ، وليس العبرية ، لغة معظم يهود العالم إذا أضفنا يهود أستراليا ونيوزيلندا وجنوب أفريقيا وإنجلترا وكندا إلى الأمريكيين اليهود ، وهي اللغة التي يتحدثون بها ويحبون ويكرهون ويتعبدون ويدبجون مؤلفاتهم الدنيوية والدينية .

ومن الواضح أن الحضارة الغربية الحديثة قد بهرت الكثيرين من اليهود وحلت محل ثقافتهم اليهودية التقليدية تمامًا . وكما قال أحد المعلقين ، فإن يهود العالم الغربي يعرفون موتسارت ومايكل جاكسون ، ولكنهم لم يسمعوا قط بموسى بن ميمون ولا يعرفون عن مضمون التلمود شيئًا ، وبعضهم يصاب بصدمة عميقة حينما يعرف عن بعض جوانب التلمود المظلمة والسلبية . وغني عن القول أن النسق القيمي الذي يتبناه عامة اليهود الجدد والأمريكيون اليهود هو نسق مادي استهلاكي ، شأنهم في هذا شأن عامة جماهير المجتمعات الغربية . والواقع أن الإسهامات الثقافية المتميِّزة ليهود العالم الغربي ، في مجالات الأدب والفنون التشكيلية والعلوم ، تُعَدُّ من أكبر الشواهد على مدى اندماجهم في هذه الحضارة وتَملُّكهم ناصية مُصطلَحها . فهي إسهامات غربية علمانية بالدرجة الأولى ، وقد تكون لها نبرة يهودية حين تتناول أحيانًا موضوعات يهودية ، ولكن المجتمعات الغربية لا تُمانع في هذا بتاتًا ما دامت هذه النبرة لا تتعارض مع أداء اليهودي في رقعة الحياة

العامة. والعقد الاجتماعي الأمريكي يسمح للأمريكيين بأن يحتفظوا بشيء من عقائدهم الدينية وثقافتهم الأصلية بشرط ألا يتناقض ذلك مع الانتماء الأمريكي الكامل.

ولذا، يستطيع اليهودي أن يُعبِّر عن إحساسه بالانتماء للتراث اليهودي (دون إلمام به)، وأن يتباهى أمام الجميع بذلك، وأن يشعر بالفخر بالإنجازات اليهودية، ويشتري أعمالاً فنية يهودية (نجمة داود ـ شمعدان المينوراه ـ أعمال شاجال ـ أفلام وودي آلن)، ويشتري أيضًا بعض الهدايا التذكارية (سوفينير) من إسرائيل، ويُساهم في المناسبات والمؤسسات الخيرية والثقافية اليهودية أكثر من أقرانه من غير اليهود. ولكن كل هذه أمور هامشية بالنسبة لانتمائه لمجتمعه ولأدائه في رقعة الحياة العامة.

ولا يتفاعل اليهود الجدد مع ثقافة إسرائيل العبرية إلا باعتبارها ثقافة أجنبية يربطهم بها اهتمام خاص، تمامًا مثلما يتفاعل المهاجر الإيطالي مع الثقافة الإيطالية حينما يدفعه الحنين الرومانسي إليها (نوستالجيا Nostalgia) وذلك دون أن يضحي بهويته الأمريكية.

ويُعَدُّ تزايد معدلات الزواج المُختلَط من أهم علامات تآكل الهوية اليهودية وهشاشتها. فقد أصبحت هذه الهوية اليهودية الجديدة، بسبب هامشيتها بالنسبة لسلوك اليهودي في المجتمعات الغربية، لا تُشكِّل عائقًا أمام الزواج المُختلَط. فحينما يقرر شخص غير يهودي، مثلاً، أن يتزوج من يهودي رجلاً كان أو امرأة، فإن انتماء هذا الأخير لا يمس جوهر رؤيته للكون أو لنفسه ولا يؤثر في سلوكه بشكل كبير. فاليهودي، شأنه شأن المسيحي، يؤسس حياته على أسس علمانية، ولذا، لا يتردد اليهودي في الزواج من شخص غير يهودي. بل ويُقال إن إعادة تعريف الهوية اليهودية لم تَعُد تشكل فقط حاجزًا أمام الزواج المُختلَط، بل وأصبحت حافزًا على مثل هذا الزواج في المجتمعات العلمانية، حيث يبحث الجميع عن مغامرات جديدة ومغايرة وعن أساليب حياة مختلفة، واليهودي يتيح هذه الفرصة ويُحقق مثل هذه الأمنية لمن يقترن به.

ومن أكبر العلامات الأخرى على الاندماج الكامل ما يُعرَف بالاندماج

الاقتصادي. فلم يَعُد اليهود يشكلون كتلة اقتصادية مستقلة داخل المجتمعات الغربية. ولم يَعُد لهم هرم وظيفي مستقل عن الهرم السائد في المجتمع (إلا من بعض الجوانب فقط). كما لا يمكن الحديث عن «رأسمالية يهودية» أو حتى عن «رأسمالية يهودية أمريكية أو إنجليزية»، فرءوس الأموال التي يملكها الرأسماليون اليهود إنما هي رءوس أموال أمريكية أو إنجليزية ليس لها حركية مستقلة أو اتجاه مستقل، أي أنها جزء صغير من كلٍّ أكبر. والرأسمالي أو المهني أو العامل اليهودي لا يواجه مشاكل خاصة به، بل يواجه المشاكل نفسها التي يواجهها أقرانه في الشريحة الاجتماعية نفسها أو في المهن نفسها. ويُلاحَظ أن الأمريكيين اليهود يتركزون في الوقت الحالي في المهن (الطب والجامعات والإعلام... إلخ) وهو اتجاه آخذ في التعمق باعتبار أن عدد الشباب اليهودي في الجامعات الأمريكية يتزايد على مر الأيام. ولكن هذا هو الاتجاه العام في المجتمعات الاستهلاكية، إذ يزيد قطاع الخدمات تدريجيًا بازدياد الرفاهية. ومع تزايد اعتماد المجتمعات الحديثة على الآلات العلمية والإلكترونيات، يزداد احتياج المجتمع إلى المهنيين. وإذا كانت نسبة اليهود المهنيين أعلى من النسبة العامة في الولايات المتحدة، فهذا ليس دليلاً على التمييز العنصري وإنما هو دليل على أن اليهود، باعتبارهم أقلية، يتسمون بقدر من الحركية أعلى من تلك التي يتسم بها بقية أعضاء المجتمع، فيسارعون باغتنام الفرص التعليمية المتاحة ويحققون درجة من الحراك الاجتماعي تزيد عن تلك التي يحققها بقية أعضاء المجتمع، وهم في هذا لا يختلفون على أعضاء الأقليات الأخرى.

ويهود الدول العلمانية الغربية لا يعيشون في جيتوات مقصورة عليهم وإنما يتقرر مكان معيشتهم بحسب دخولهم وبحسب ما تمليه مصالحهم (الطبقية والمهنية والحرفية). وقد نجم عن هذا أن اليهود الجدد، والأمريكيين اليهود على وجه الخصوص، يعيشون إما في المدن الكبرى أو في مدن صغيرة أو جديدة قريبة من المدن الكبرى (الضواحي). ويتسبب هذا التوزيع في تشتيت اليهود الجدد، وفي ابتعادهم عما تبقى من مراكز الثقافة اليهودية وعن أقرانهم، وفي اقترابهم من غير اليهود، الأمر الذي يزيد معدل اندماجهم والزواج المُختلَط بينهم. ومن المفارقات التي تستحق الذكر أن الحراك الاجتماعي يُعتبَر من أهم أسباب تَشتُّت اليهود الجدد،

وارتقائهم في سلم المجتمع وفي مراحل التعليم العالي، وفي بحثهم الدائب عن أفضل المؤسسات التعليمية وأحسن الفرص الاقتصادية. وتكمن المفارقة في أن القيمة الإيجابية التي يعلقها اليهود الجدد على التعليم هي نفسها التي تسبب انتشارهم، بكل ما يتضمنه هذا الانتشار من سلبيات من منظور التماسك الاجتماعي.

وفي هذا الإطار، سنجد أن توجهات يهود العالم الغربي السياسية (بما في ذلك تأييدهم لإسرائيل والصهيونية) لا يختلف عن الأنماط السياسية السائدة في المجتمع، وأن طريقة تصويتهم في الانتخابات لا تختلف (إلا في بعض التفاصيل) عن النمط السائد في المجتمع. فيُلاحَظ مثلاً أن يهود الولايات المتحدة كانوا يتجهون حتى عهد قريب اتجاهًا ليبراليًا وكان أغلبيتهم يصوتون لصالح الحزب الديموقراطي. وهم، في هذا، لا يختلفون كثيراً عن أعضاء الأقليات الأخرى أو عن سكان المدن. وهم يكونون جماعات ضغط تتحرك داخل النظام السياسي ولكنها لا تختلف في هذا عن الأقليات وجماعات الضغط الأخرى (فالديموقراطية الأمريكية لم تَعُد ديموقراطية انتخابية وإنما صارت ديموقراطية جماعات الضغط).

وقد أدَّى تَزايُد معدلات الاندماج إلى الابتعاد عن التراث أو الموروث الثقافي التقليدي، وبالتالي إلى ضعف الهوية الإثنية الخاصة. ومن المُلاحَظ أن أزمة الهوية والإحساس بالاغتراب، وهما من الموضوعات الأساسية في الأدب الغربي الحديث وفي المجتمعات الغربية، قد أصابا اليهود الجدد أيضًا، ومن هنا بحثهم الدائب عن هوية. والواقع أن هذا البحث ترجم نفسه إلى حاجة نفسية لافتراض وجود ظاهرة معاداة اليهود في كل مكان. ففي غياب أي مضمون إيجابي للهوية، يصبح الآخر المعادي عنصراً ضروريًا لوجودها ومصدراً أساسيًا لها. وقد ذكر أحد المعلقين الأمريكيين أن سارتر يرى أن المعادي لليهود إن لم يجد يهوداً لاخترعهم اختراعًا. ولكن الوضع أصبح معكوسًا بالنسبة للأمريكيين اليهود واليهود الجدد، فهم إن لم يجدوا أعداء اليهود لاخترعوهم. والمؤسسة الصهيونية تدرك هذه الحاجة النفسية للأمريكيين اليهود، فتقوم بتعميق إحساسهم بالمخاطر الحقيقية أو الوهمية المحيطة بهم والمؤامرات التي تُحاك ضدهم، وتؤكد على الهولوكوست أو الإبادة النازية باعتبارها موضوعًا أساسيًا فيما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» وعلى إمكانية قيام أفران

الغاز في بروكلين (نيويورك) أو في كولومبوس (أوهايو) أو في باريس (فرنسا) أو موسكو (روسيا).

ولكن الشكل الأساسي للهوية المعلنة بين الأمريكيين اليهود واليهود الجدد بشكل عام هو إعلان انتمائهم الصهيوني بشكل متشنج حتى يضفوا ما يشبه المضمون الإيجابي الصلب على هذه الهوية اليهودية الجديدة الهشة السطحية، فهي تجعل الأمريكي اليهودي فرداً من الشعب اليهودي القديم فخوراً بتراثه ورموزه القومية، خصوصًا الرمز القومي الأكبر، أي الدولة الصهيونية. ولكن، بشيء من التحليل المتعمق، سنكتشف أن يهود العالم الغربي والأمريكيين اليهود قبلوا الصهيونية حسب شروطهم هم. ونحن نقسم الصهيونية إلى نوعين: صهيونية استيطانية، أي أن يهاجر المواطن اليهودي من بلده ويتحول إلى مستوطن صهيوني في فلسطين، وصهيونية توطينية أو صهيونية الغوث والمعونة والهوية، وهذه صهيونية تترجم نفسها إلى تبرعات مالية لإسرائيل للمساعدة في توطين اليهود الآخرين، وإلى تأييد وضغط سياسيين من أجلها، وإلى مصدر من مصادر الهوية، بحيث تصبح إسرائيل بالنسبة لهؤلاء الأمريكيين اليهود هي البلد الأصلي (مسقط الرأس) مثل إيطاليا بالنسبة إلى الإيطاليين وأيرلندا بالنسبة إلى الأيرلنديين ولبنان بالنسبة إلى اللبنانيين، فكأن الأمريكيين اليهود قد تَقبَّلوا الصهيونية بعد أمركتها، تمامًا مثلما فعلوا مع اليهودية!

لكل هذا، لا يهاجر اليهود الجدد إلا بأعداد صغيرة، فمعدل هجرة الأمريكيين اليهود في السنة هو ١٢٥٠ فقط (ولعل هذا العدد قد تزايد قليلاً مع انتشار البطالة في المجتمع الأمريكي)، ولكنهم دائمًا على استعداد لإحداث الضوضاء والتظاهر من أجل إسرائيل والكتابة إلى الكونجرس ودفع التبرعات الآخذة في التناقص (لا يُساهم سوى ٢٠٪ من يهود أمريكا في الجباية اليهودية الموحَّدة كما لُوحظ مؤخراً أن ما تحصل عليه الجمعيات الخيرية غير اليهودية من أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة يزيد على ما تحصل عليه الجمعيات اليهودية). وقد لاحظ أحد الدارسين أن الهجرة إلى إسرائيل تتناسب تناسبًا عكسيًا مع تَصاعُد نبرة هذه الصهيونية التوطينية وازدياد حدتها.

لكن الأهم من هذا كله أن هذه الصهيونية لا تشكل رؤية متكاملة للحياة، فهي لا تتحكم إلا في جانب واحد وسطحي من الشخصية، إذ تظل قيم اليهودي الجديد وهويته المتعيِّنة غربية علمانية استهلاكية. ومما ييسر الأمر بالنسبة إلى اليهود الجدد أنه لا يوجد أي تعارض أو تناقض بين مصالح بلادهم ومصالح إسرائيل التي تمثل هذه المصالح في الشرق الأوسط. فتأييدهم للمُستوطَن الصهيوني لا يختلف في أساسياته (وإن اختلف أحيانًا في نبرته) عن تأييد غير اليهود للمشروع الصهيوني. وهو تأييد مؤسَّسي عام تشترك فيه الحكومات الغربية والمؤسسات الإعلامية والثقافية. وحين يُشارك اليهودي الجديد في هذا لا يعدو أن يكون صوتًا في جوقة، يسبح مع التيار لا ضده. ويمكن الزعم بأن تأييد يهود أمريكا لإسرائيل ينبع أساسًا من أمريكيتهم، أي من انتمائهم الأمريكي وليس من خصوصيتهم اليهودية.

ولكن هذا الانتماء الصهيوني يخبئ كثيراً من التناقضات والمفارقات:

فأولاً: إذا كانت إسرائيل هي حقًا البلد الأصلي، فإن هذا يعني أنها البلد الذي هاجر المهاجر منه لا البلد الذي يهاجر إليه، أي أن الأسطورة الصهيونية في محاولة التكيف مع الواقع الأمريكي قضت على نفسها.

وثانيًا: يساعد هذا الانتماء الصهيوني السطحي على مزيد من الاندماج والانصهار، فهو انتماء إثني لا ديني يُفقدهم ما تبقَّى لهم من انتماء ديني. وحيث إنهم يكتسبون سماتهم الإثنية الحقيقية من مجتمعاتهم، فهم يزدادون في واقع الأمر تأمركًا وعلمنة وتظل الاختلافات بينهم وبين بقية المواطنين باهتة وطفيفة، ويصبح مضمون الحياة اليهودية الوحيد هو دفع التبرعات إلى إسرائيل وحضور المظاهرات التي ينصرف اليهودي الجديد بعدها إلى بيته الوثير في الضاحية، بعد أداء واجبه تجاه هويته اليهودية الجديدة الهشة، ليتمتع بحياة استهلاكية هنيئة ويلتهم كل أنواع الطعام، المباح وغير المباح شرعًا. وقد لاحظ بن جوريون نفسه هذا الوضع حينما ذكر أن صهيونية يهود أمريكا (والعالم الغربي) ليست إلا غطاء لعملية الاندماج السريعة. ويمكن تلخيص الموقف بالقول بأنه من منظور الهوية بين اليهود الجدد، يُوجَد سطح صهيوني لامع تزدهر فيه الهوية الإثنية الوهمية السطحية، وباطن

غربي علماني تتآكل فيه الهوية الدينية أو التقليدية وتتشكل داخله الهوية اليهودية الجديدة. وإذا كان الصهاينة قد وصفوا اليهود المندمجين بأنهم المارانو الجدد (أي اليهود المتخفون، مثل يهود إسبانيا الذين اضطروا إلى التنصر، فأظهروا مسيحيتهم وظلوا في الباطن يهوداً)، فيمكننا أن نصف اليهود الجدد بأنهم مقلوب المارانو، أي أنهم يظهرون اليهودية بطريقة صاخبة ولكنهم يبطنون العلمانية والاستهلاكية والأمريكية.

ولكن كل هذا لا يعني عدم وجود تناقضات بين اليهود الجدد والمجتمعات التي ينتمون إليها، كما لا يعني أن كل أشكال التفرقة ضدهم قد اختفت تماماً. فهناك التوتر المتزايد بين الأمريكيين اليهود والسود، وبينهم وبين الكثير من أعضاء الجماعات المهاجرة. وهناك أشكال من التفرقة الاجتماعية غير الملحوظة (نسميه «تحامل»). ولكن مثل هذه التناقضات ومثل هذه التفرقة هي جزء من أي كيان اجتماعي. ويشبه وضع اليهود الجدد، في كثير من نواحيه، وضع أية أقلية في أي مجتمع غربي حديث منفتح، وهذا الوضع شيء جديد تماماً بالنسبة إلى يهود العالم الغربي.

بروز أعضاء الجماعات اليهودية وتميُّزهم

يحقق أعضاء الجماعات اليهودية البروز والتميز داخل الحضارة التي يعيشون في كنفها بسبب عناصر موجودة داخلها لا على الرغم منها. وتعود معدلات إبداعهم لا إلى التراث اليهودي وإنما إلى العناصر الحضارية والاجتماعية التي تكوِّن محيطهم الحضاري والاجتماعي. ويمكننا أن نحاول رصد أسباب بروز وتَميُّز أعضاء الجماعات اليهودية، مقسمين الأسباب إلى قسمين: أسباب عامة تسري على أعضاء معظم الأقليات في العالم، وأخرى مقصورة على أعضاء الجماعات اليهودية في الحضارة الغربية الحديثة. ولنبدأ بالأسباب العامة:

١ ـ يتسم أعضاء الأقليات في جميع المجتمعات بشيء من البروز نظراً لاختلافهم في بعض النواحي أو في كثير منها عن أعضاء المجتمع.

٢ ـ يتميَّز أعضاء الأقليات في المجتمعات التقليدية، بل وأحياناً في المجتمعات الحديثة، تَميُّزاً وظيفياً إذ يضطلعون بوظائف دون غيرها.

٣ ـ يسكن أعضاء الأقليات في المجتمعات التقليدية في أماكن مقصورة عليهم وهو ما يساعد على هذا البروز، وقد قطن أعضاء الجماعات اليهودية في الجيتو.

٤ ـ تتسم المجتمعات الغربية بأنها مجتمعات لا تضم أقليات كثيرة، وذلك على عكس المجتمعات الشرقية الفسيفسائية، ولذا، فإن أقلية تكاد تكون وحيدة مثل الأقلية اليهودية تحقق بروزاً غير عادي.

٥ ـ لا شك في أن من يوجد في المدينة يحقق بروزاً لا يحققه عادةً من يكون في الريف، وقد تركزت الغالبية الساحقة من يهود العالم الغربي في العصر الحديث في المدن.

٦ ـ ولا شك أيضًا في أن ارتباط أعضاء إحدى الأقليات بالطبقات الحاكمة يساهم في زيادة بروزهم، وقد ارتبط أعضاء الجماعات اليهودية في العصر الوسيط في الغرب بالطبقات الحاكمة.

٧ ـ يكون أعضاء الأقليات دائمًا واقعين تحت ضغط نفسي يدفعهم إلى إثبات تفوقهم أمام أنفسهم وأمام الآخرين، ومن ثَمَّ فهم يجتهدون في أن يُساهموا في الإبداع الحضاري بدرجة تزيد عن المعدل السائد في المجتمع. ولذا، يُلاحَظ في معظم الأحيان أن نسبة المتعلمين والمخترعين (في قطاعات معيَّنة) من بين أعضاء الأقليات مرتفعة نوعًا (ويُلاحَظ الشيء نفسه بالنسبة للإجرام والانحراف).

٨ ـ عضو الأقلية عادةً ما تكون لديه عقلية نقدية في رؤيته للمجتمع (بسبب عدم إحساسه الكامل بالأمن والاستقرار)، وهو ينظر لمنظومة المجتمع الدينية والقيمية نظرة شك. وهذه النظرة النقدية الحادة تخلق تربة خصبة للإبداع التفكيكي، وربما التركيبي أيضًا.

٩ ـ عضو الأقلية يتسم بروح الريادة وبالحركية، الأمر الذي يجعله سبَّاقًا إلى الخير والشر.

أما بروز أعضاء الجماعات اليهودية وتَميُّزهم داخل الحضارة الغربية على وجه التحديد فيمكن تفسير كثير من جوانبه من خلال مُركَّب من الأسباب والنماذج التفسيرية المترابطة:

١ ـ يُلاحَظ ارتباط وتَميُّز أعضاء الجماعات اليهودية بتَصاعُد معدلات العلمنة في المجتمع. وليس من قبيل الصدفة أن أول عبقري يهودي حقق تَميُّزاً وبروزاً لا داخل سياقه اليهود وإنما داخل سياق الحضارة الغربية ككل هو إسبينوزا، فيلسوف الحلولية والكمونية. ويمكن القول بأن العباقرة اليهود في الغرب الحديث يحققون التميز والبروز لا بمقدار تعبيرهم عن يهوديتهم وإنما بمقدار تخليهم عنها. ولعل أصدق شاهد على هذا هو إسبينوزا نفسه الذي حقق بروزه وتَميُّزه بمقدار ابتعاده عن اليهودية، ثم تبعه ماركس وفرويد وأينشتاين وكلهم يهود ملحدون، أي يهود غير يهود، تبرءوا من يهوديتهم.

ويمكن القول بأن الجماعات اليهودية في أوربا كانت تُعَدُّ، مع اندلاع الثورة الفرنسية، أكثر قطاعات المجتمع تَخلُّفاً وهامشية. إلا أن معظم يهود العالم الغربي كانوا مع انتصاف القرن من أكثر القطاعات علمانية وحداثة. وقد تبعهم وبسرعة يهود اليديشية من شرق أوربا، سواء من بقي منهم داخل الاتحاد السوفيتي أو من هاجر منهم إلي الولايات المتحدة.

٢ ـ يُلاحَظ أن علمنة النخب اليهودية (قيادات اليهود الثقافية) تمت بسرعة فائقة وبشكل كامل وجذري، كما تمت علمنة الجماهير اليهودية بشكل كامل وقاس وفجائي ومخطط من قبَل الدول المطلقة المختلفة (الدولة الفرنسية أو النمساوية أو الروسية). واستمرت هذه العملية حتى بعد أن حكمت هذه الدول نظم ليبرالية أو ثورية. وقد أدَّى هذا إلى انقطاع واضح بين انتمائهم الديني وتراثهم من ناحية، ووجودهم في العصر الحديث من الناحية الأخرى، ولذا، فإنهم لم يحتفظوا بقيمهم الدينية التقليدية إلى جانب الرؤية العلمانية التي اكتسبوها. ويُلاحَظ كذلك أنهم لم يحتفظوا بأية رواسب دينية من خلال الرموز العلمانية ذات الأصول المسيحية، إذ إنهم لا يشتركون أصلاً في هذه الرموز باعتبارهم يهوداً. كما أن غالبية أعضاء الجماعات اليهودية في غرب أوربا وجميع يهود الولايات المتحدة وكندا وأمريكا اللاتينية، عناصر مهاجرة، وبالتالي فهم عناصر حركية متحررة من القيم والمطلقات تبحث عن الحراك الاجتماعي.

وقد أدَّى كل هذا إلى علمنة اليهود بشكل حاد وبمعدل يفوق معدلات العلمنة

بين معظم قطاعات المجتمع الأخرى. ولذا، أصبح أعضاء الجماعات اليهودية من أكثر العناصر تَحرُّراً من القيم التقليدية وغير التقليدية في المجتمعات الغربية، وأصبح الإنسان اليهودي في الغرب هو الإنسان الحديث بشكل نماذجي متبلور، لا انتماء له ولا جذور، لا يشعر بحرمة أي شيء وينزع القداسة عن الإنسان والعالم. ومن ثم أصبح أعضاء الجماعات اليهودية من أكثر العناصر مقدرة على التحرك في المجتمع العلماني الحديث وأصبح لديهم من الكفاءات اللازمة للتعامل مع المجتمع العلماني الجديد أكثر مما لدى بقية أعضاء هذا المجتمع من المسيحيين أو حتى العلمانيين ذوي الجذور المسيحية، فاستطاعوا أن يحققوا بروزاً وصعوداً بدرجة تفوق ما يحققه أقرانهم من القطاعات البشرية الأخرى في المجتمع، ولكنه صعود من يستطيع أن يسبح مع التيار بكل قوة، لا أن يسبح ضده فيعوقه ويصده.

وقد لاحَظ أحد وزراء داخلية روسيا القيصرية وجود اليهود بأعداد كبيرة في الحركات الثورية، فبيَّن له أحد الحاخامات أن الشباب اليهودي كان بعيداً كل البعد عن الحركات الثورية والفوضوية حينما كان يتلقى تعليماً دينياً تقليدياً، وأن هذه الظاهرة لم تَبرُز إلا بعد أن انخرطوا في المدارس العلمانية التي أسسها القياصرة.

٣ ـ ويمكن أن نضيف إلى هذا أن اليهود كانوا يشكلون جماعة وظيفية وسيطة في المجتمع الغربي لعدة قرون، فأصبحت سمات الجماعة الوظيفية من سماتهم الأساسية. ويوجد أعضاء هذه الجماعات داخل المجتمع وخارجه في وقت واحد، فهم على هامشه لا يخضعون لقوانينه، ولكن عليهم التعامل معه، ولذا، كان عليهم أن يفهموا هذه القوانين، حيث إن علاقاتهم بالمجتمع علاقات موضوعية غير حميمة، فهم ينظرون إلى المجتمع بطريقة تحليلية تفكيكية تعاقدية نقدية، وخصوصاً أنهم من القرب بحيث يمكنهم فهم آلياته، كما أنهم بعيدون بقدر يُمكِّنهم من الاحتفاظ بالمسافة النقدية. وأعضاء الجماعات الوظيفية هم من أولى القطاعات في المجتمع التي تتم علمنتها وتجريدها من القداسة، وصبغها بالصبغة الموضوعية. وبالتالي، فإن أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة هم أول من يحمل الفكر العلماني النفعي الدنيوي وينشره ويذيعه.

٤ ـ يُقال إن النزعة المشيحانية عند اليهود، والتي أخذت شكلاً علمانيًا عند المثقفين اليهود الغربيين، تساهم في إضعاف الأواصر التي تربط بين اليهودي وبين المعطيات التاريخية والاجتماعية، الأمر الذي يجعله أكثر رفضًا للمجتمعات التي يوجد فيها، وأشد عمقًا في نقده لها، وأكثر موضوعية. ويُلاحَظ أن المثقفين اليهود من أكثر العناصر تطرفًا في الحركات الثورية والفوضوية والعدمية (تروتسكي ـ روزا لوكسمبورج . . . إلخ).

٥ ـ ويمكننا هنا أن نحاول تقديم فرضية تلقي بعض الضوء على بروز المثقفين اليهود في الحضارة العلمانية، وهذه الفرضية تستخدم نموذج الحلولية الكمونية (وتَصاعُد معدلاتها داخل النسق الديني اليهودي وداخل الحضارة الغربية) لتفسير هذا التَميُّز. ويمكن القول إن ثمة تشابهًا بنيويًا شبه كامل بين وحدة الوجود الروحية (لا موجود إلا هو، أي الإله) ووحدة الوجود المادية (لا موجود إلا هي، أي المادة). وهنا، فإننا نذهب إلى أن بروز المثقفين اليهود في الحضارة الغربية بدأ حينما بدأت هذه الحضارة في تَبَنِّي أنساق فكرية حلولية كمونية (البروتستانتية ـ النزعة الإنسانية الهيومانية ـ النزعة العقلانية المادية). فهؤلاء المثقفون اليهود، بخلفيتهم الحلولية، وبإنكارهم إمكانية تجاوز المادة كانوا مهيئين بشكل كامل لامتلاك ناصية الخطاب الحضاري العلماني، ومن ثم تحقيق البروز من خلاله. ولعل الأهمية المركزية لإسبينوزا تتضح من خلال هذا النموذج التحليلي. فهو أول مثقف يهودي حقق بروزًا واضحًا في العصر الحديث، ويعود هذا إلى أنه ربط بين النسقين الحلوليين، الروحي والمادي، وعادل بين الإلهي والطبيعي، ومن ثَمَّ فقد عَلْمَن الحلولية تمامًا وجعلها تصب في الأنساق المادية والعلمية.

٦ ـ يُلاحَظ أيضًا تَرَكُّز اليهود في حقل الإعلام، خصوصًا في الصحافة والإذاعة، وهو ما جعلهم في موقع يُمكِّنهم من تسليط الأضواء على الأنشطة التي يقومون بها وإعطائها من الأهمية ما تستحق وربما أكثر مما تستحق. كما أن اليهود الجدد متمركزون في المدن، وهي مراكز صنع القرار في كل أنحاء العالم. فضلاً عن أنهم بانتقالهم إلى الضواحي لم يبعدوا كثيرًا عن هذه المراكز، إذ إن معظم أعضاء النخبة في الولايات المتحدة يوجدون في هذه الضواحي. ويمكن أن

نضيف أيضًا أن ارتفاع دخل المواطن الأمريكي اليهودي بالنسبة إلى المعدل القومي قد زاد من بروزهم، وكذلك تَمركُزهم في بعض المهن البارزة، مثل الطب والجامعات والمراكز العلمية.

٧ ـ ويجب التأكيد ـ كما أسلفنا ـ على أن بروز المثقفين اليهود في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، لا يعود إلى أنهم يهود، بل إلى أنهم أمريكيون يوجدون داخل الحضارة الغربية، وهي الحضارة المهيمنة على معظم المصادر الطبيعية في العالم، والتي نجحت في تأسيس بنيتها التحتية، وبالتالي بإمكان أي شخص ينتمي إليها أن يُحقِّق كل إمكانياته الفكرية والإبداعية.

كما أن الحضارة الغربية، بسبب هيمنتها على معظم أرجاء العالم، تنسب لنفسها صفة العالمية وتسلط عليها الأضواء. والمفكرون البارزون من أعضاء الجماعات اليهودية يتمتعون بهذه المزايا. ولعل ظاهرة العرب من أصل مصري أو لبناني أو فلسطيني وغيرهم (فاروق الباز ـ إدوارد سعيد) ممن يُحقِّقون بروزاً في الحضارة الغربية تُلقي بعض الضوء على الظاهرة نفسها بين أعضاء الجماعات اليهودية. فلو قُدِّر لهؤلاء البقاء في بلادهم فلربما أُجْهِضَت إمكاناتهم بسبب الحدود المادية. وربما حتى لو تحققت إمكاناتهم لما وُصِفت بالعالمية ولما سُلطت عليها الأضواء.

هذه هي بعض العناصر التي تَصلُح في مجملها لتفسير معظم جوانب هذه الظاهرة. ومع هذا يجب ألا نَسقُط في الاختزالية والواحدية بألا نعطي أية قدرة تفسيرية للبُعد اليهودي في تَميُّز العباقرة (والمنحرفين) من أعضاء الجماعات اليهودية. وكل ما نفعله هنا هو أننا ننكر على مثل هذا البُعد أية أولوية أو مركزية تفسيرية. فالبُعد اليهودي لا يُفسِّر تَميُّز اليهود وبروزهم ولكنه يُساهم ولا شك في تفسير حدَّته ودرجته ونسبته.

ويمكننا أن نقول إن آليات المجتمع العلماني التي أدَّت إلى بروز اليهود هي ذات الآليات التي قد تؤدي إلى اختفائهم وانصهارهم، فالمجتمع العلماني يزداد ترشيداً وتطبيعًا ويتطلب من أعضائه كافة أن يُعيدوا صياغة ذاتهم حتى تزداد كفاءتهم في الأداء العام، وهو ما يعني ضرورة التخلص من كل الخصوصيات والنتوءات.

فإنسان عصر الاستنارة والعقل المادي إنسان عالمي لا يتمتع بأية خصوصية. كما أن عملية الدمج في المجتمع العلماني لا تتم من خلال الدمج بين هويات دينية وإثنية مختلفة وإنما تتم من خلال نزع جميع الهويات أو إخفائها أو تهميشها حتى يكتسب الجميع هوية علمانية عامة تزيد كفاءتهم في الأداء في رقعة الحياة العامة. وبما أن أعضاء الجماعات اليهودية ليسوا استثناء للقاعدة، فنحن نتنبأ بأن يتزايد اندماجهم وانصهارهم في الغرب إلى أن يختفي بروزهم ويصبحوا جزءاً لا يتجزأ من الآلة ذات الكفاءة الكبرى.

انصراف أعضاء الجماعات اليهودية إلى عبادات علمانية شبه دينية

أدت علمنة اليهودية إلى هذه الدرجة إلى انصراف كثير من أعضاء الجماعات اليهودية عن العقيدة اليهودية، سواء في صورتها التقليدية (الأرثوذكسية) أم صورتها المخففة (الإصلاحية أو المحافظة أو التجديدية) إلى ما يمكن أن نسميه «العبادات الجديدة». وهي عبادات لها شعائر مركبة وتنظيم مغلق، يرتدي أعضاؤها أحياناً أزياء خاصة مقصورة عليهم. وتزود هذه الحركة أعضاءها بالأمن من خلال عقيدة ثابتة بسيطة تفسر الكون والظواهر كافة، حيث يتطلب الانتماء إلى هذه العقيدة الولاء الكامل. ومن أكثر الظواهر التي تتهدَّد اليهودية المعاصرة، إقبال أعضاء الجماعات اليهودية على هذه العبادات الجديدة، خصوصاً بعد أن تخلَّى أتباع هذه العبادات عن كثير من شعائرها الغريبة الشاذة، وأصبح أسلوب حياتهم لا يختلف عن أسلوب حياة الإنسان العادي في المجتمعات التي يعيشون في كنفها.

ومع أن عدد أعضاء الجماعة اليهودية لا يزيد بأي حال على ٣٪ من سكان الولايات المتحدة، فإن من الملاحظ أن حوالي ٢٠ : ٥٠٪ من أعضاء مثل هذه الحركات من اليهود، كما أن كثيراً من قياداتها منهم. ولا يختلف الوضع في أوربا الغربية عنه في الولايات المتحدة. ومن أهم هذه الجماعات في الولايات المتحدة الجماعة البوذية من طراز الزن (٥٠٪ من مجموع أتباعها في سان فرانسيسكو من اليهود)، وجماعة هاري كريشنا الهندوكية (١٥٪ من جملة أتباع الجماعة في الولايات المتحدة من اليهود)، وهناك أيضاً كنيسة التوحيد (يونيفيكشان تشيرش Unification Church)، وجماعات الإمكانية الإنسانية مثل إست EST، وينبوع الحياة. ويمكن أن نعتبر

الماسونية والبهائية من هذه العبادات الجديدة. وقد عادت جماعات عبادة الشيطان للظهور مرة أخرى وانتظم في صفوفها كثير من أعضاء الجماعة اليهودية. كما نشطت جماعات تبشيرية مسيحية ذات ديباجات يهودية (جماعات «المسيحيون العبرانيون») وبدأت تمارس نشاطها بين أعضاء الجماعة. ومن أهم هذه الجماعات، جماعة «يهود من أجل المسيح» التي ترى أن بوسع اليهود أن يصبحوا مسيحيين ويهوداً في آن واحد، بل إن مسيحيتهم إن هي إلا مسوِّغ ليهوديتهم. وهؤلاء المبشرون يجيدون استخدام الرموز اليهودية، مثل: الخبز غير المخمر، واللغة العبرية، ونجمة داود، وشمعدان المينوراه. وهم يشيرون إلى المسيح ومريم بأسمائهم العبرية («يهوشاو»، و«مريام»)، ويسمون المسيح «الماشيَّح». كما يحاولون أن يضعوا مضموناً مسيحياً للرموز اليهودية، ففي عيد الفصْح، على سبيل المثال، نجد أرغفة خبز الفطير الثلاثة (مَتْسُوت) هي الثالوثَ المسيحي، أما نصف الرغيف (أفيكومان) وعظمة الحَمَل فيرمزان للمسيح المصلوب، والنبيذ هو دمه. وقد أضافوا إلى كل ذلك تأييد دولة إسرائيل تأييداً أعمى، ولكنهم يضعون هذا التأييد في سياق مسيحي. ويبدو أن ثمة إقبالاً شديداً من جانب الشباب اليهودي على هذه الجماعات، بل ويُقال إن عدد الذين تنصروا من خلال هذه الجمعية يصل إلى ثلاثين ألف يهودي.

وقد وصل نشاط هذه العبادات إلى إسرائيل ذاتها، فعبارة «تي إم TM» (اختصار لعبارة «ترانسندنتال مديتيشان Transcendental Meditation» أي التأمل المتسامي) جذبت آلاف الإسرائيليين، ولها مستوطنة تُسمَّى «ميجداليم». كما أن جماعة هاري كرشنا تنوي تشييد كيبوتس خاصٍ بها.

ويبدو أن إقبال اليهود والإسرائيليين على العبادات الجديدة هو تعبير عن ضعف العقيدة اليهودية، وعن تزايد الإحساس بالاغتراب، نتيجة لتزايد معدلات الترشيد والعلمنة وتآكُل الأسرة كمؤسسة وسيطة. والعبادات الجديدة تحل محل العقيدة والأسرة في الوقت نفسه، وتقوم بعملية الوساطة العقائدية والفعلية بين الفرد والمجتمع. كما يُقبل كثير من الشباب اليهودي على العبادات الجديدة، لتأكيدها الزهدَ، تعبيراً عن احتجاجهم على النجاح المادي الذي حققه أهاليهم باندماجهم في الحضارة البورجوازية الغربية، فهو في تصورهم نجاح خال من المعنى والمضمون الخلقي، ويؤدي إلى الاستغراق في الحياة الحسية والاستهلاك اللامتناهي.

ولعل تركيب اليهودية الجيولوجي التراكمي هو من أهم أسباب إقبال الشباب اليهودي على العبادات الجديدة، فاليهودية تحوي طبقات مختلفة متناقضة متجاورة متعايشة بلا تفاعُل بينها، في حين تتسم العبادات الجديدة بأنها قاطعة محددة، والانتماء إليها يعني اكتساب هوية واضحة. كما أن اليهودي الذي ينضم إلى عبادة جديدة يمكنه أن يجد سوابق لها في تراثه اليهودي (فعبادة الشيطان ليست أمراً بعيداً عن التضحية لعزازيل). ومعظم هذه العبادات تعبِّر عن الحلولية إما من خلال وحدة الوجود المادية أو الحلولية بدون إله، أي الحلولية التي يتوحد فيها الخالق تمامًا مع الوجود المادي، فيصبح المطلق كامنًا في المادة أو في ذات الإنسان. واليهودية باعتبارها تركيبًا جيولوجيًا تحوي طبقة حلولية قوية، تولِّد لدى أعضاء الجماعات اليهودية قابلية للانخراط في صفوف هذه العبادات الجديدة. ومن أهم الأمور الأخرى التي ساعدت على انضمام اليهود إلى هذه الجماعات، بخاصة جماعات المسيحيين العبرانيين، أنها لا تطلب من اليهودي أن يتخلى عن انتمائه أو هويته الدينية الإثنية، الأمر الذي يجعل الأمر سهلاً على الكثير من اليهود. ومن الحقائق الإحصائية التي قد تكون لها علاقة بموضوع العبادات الجديدة أن نسبة أعضاء الجماعات اليهودية في الجمعيات السرية في العالم هو نحو ٣٠٪.

الماسونية

تُعدُّ الماسونية من أهم العبادات الجديدة التي انصرف إليها أعضاء الجماعات اليهودية. ولا يمكن فهم الماسونية إلا بوضعها في سياقها الفكري الغربي. وكما يعرف دارسو تاريخ أوربا، فإنه بعد ظهور فكر عصر النهضة وُلد فكر عصر العقل والاستنارة والإيمان بالقانون الطبيعي. والعلمانية (الشاملة) هي نزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة)، والإيمان بفعالية القانون الطبيعي في مجالات الحياة الطبيعية والإنسانية كافة، وإنكار أي غيب، وإلا لما أمكن التحكم في الكون (الإنسان والطبيعة) وتوظيفه واستخدامه وتحويله إلى مادة استعمالية. وقد انعكس هذا في فكرة الإنسان الطبيعي (العقلاني) أو الأممي، وهو إنسان عام لا يتميَّز عن أي إنسان آخر، صفاته الأساسية عامة، أما صفاته الخاصة فلا أهمية لها، وهو إنسان عقلاني، إن أعمل عقله بالقدر الكافي لتوصَّل إلى الحقائق نفسها التي

يتوصَّل إليها الآخرون، بغض النظر عن الزمان والمكان. ومن ثَمَّ، فبإمكان هذا الإنسان أن يصل إلى فكرة الخالق بعقله بدون حاجة إلى وحي إلهي أو معجزات، أي دون الحاجة إلى دين مُنزَل. أي أن الإنسان الطبيعي العقلاني العالمي (الأممي) يمكنه أن يتوصل بعقله إلى الإيمان بدين طبيعي عقلاني عالمي.

ويمكن القول بأن الدين الطبيعي ـ أو «الربوبية» كما كانت تُدعَى ـ هو تعبير عن معدل منخفض من العلمنة، أو تعبير عن علمانية جنينية، فهي تستجيب لحاجة أولئك الذين فقدوا إيمانهم بالدين التقليدي ولكنهم لا يزالون غير قادرين على تَقبُّل عالم اختفى منه الخالق تمامًا. أي أنهم بشر جردوا العالم من الدين والقداسة واليقين المعرفي والأخلاقي، ولكنهم احتفظوا بفكرة الخالق في صيغة باهتة لا شخصية، حتي لا يصبح العالم فراغًا كاملاً.

والفكر الربوبي لا يطالب من يؤمن به بأن يتنكر لدينه، إذ إن المطلوب هو أن يعيد تأسيس عقيدته لا على الوحي، وإنما على قيم عقلية مجردة منفصلة تمامًا عن أي غيب، أي منفصلة عن الأنساق الدينية المألوفة للتفكير. فالربوبية، في واقع الأمر، فلسفة علمانية تستخدم خطابًا دينيًا ـ أو ديباجات دينية ـ للدفاع عن العقل المادي المحض، وعن الرؤية التجريبية المادية. ومن ثَمَّ، فهي وسيلة من وسائل علمنة العقل الإنساني.

في هذا الإطار الفكري والفلسفي والديني، وُلدت الماسونية. وقد تم تأسيس أربعة محافل متفرقة في إنجلترا في القرن السابع عَشر، جمعها كلَّها محفلٌ واحد مركزي تأسس عام ١٧١٧ مع بدايات عصر العقل وحركة الاستنارة. ويُعَد هذا التاريخ هو تاريخ بدء الحركة الماسونية. وقد سُمح لليهود بالالتحاق بها عام ١٧٣٢. ودخلت الحركة الماسونية فرنسا عام ١٧٢٥، وإيطاليا وألمانيا عام ١٧٣٣.

وإن أردنا تلخيص فكر أولى الماسونيات التي نقابلها ـ ولنسمها «الماسونية العقلانية» أو «الماسونية الربوبية» ـ، لقلنا إنها تنادي بتوحيد كل البشر من خلال العقل، كما تنادي بإسقاط الدين، مع الاحتفاظ بالخالق خشية الفوضى الفلسفية الشاملة.

ولذا، فقد جاء في تعريف الماسوني أنه «ذكرٌ بالغٌ يلتزم بالنسق الديني الذي

يوافق عليه جميع البشر» . وهذا هو الإيمان بالخالق أو الكائن الأسمى (مهندس الكون الأعظم) ، أو الإيمان بالجوهر العقلي للدين والذي يستطيع العقل أن يصل إليه بمفرده . وبوسع العضو أن يحتفظ لنفسه بأية آراء دينية خاصة أخرى ، على أن يعلن تسامحه مع الأديان ، وإيمانه بأبوة الرب وأُخوَّة البشر وخلود الروح . وقد جاء في الدستور الماسوني لعام ١٧٣٣ الصادر في إنجلترا أن الماسوني «لا يمكن أن يكون كافراً غبيًا ، أو فاسقًا غير متدين» ، وعليه أن يحترم السلطات المدنية ولا يشترك في الحركات السياسية . ومن أهداف الماسونية الأساسية ما يُسمَّى «اليقظة الأخلاقية عن طريق العلم» ، وهي عبارة قد تبدو بريئة ولكنها تعبير عن منظومة عقلانية مادية لا تزال متخفية وراء ديباجات أخلاقية وروحية . وتدعو الماسونية إلى مجموعة من الصفات العامة التي لا تغيِّر كثيراً من هذه البنية الفكرية التحتية ، فهي تدعو إلى وحدة البشر على أساس الإخاء والمحبة والمساواة والعون المشترك وخدمة الغير وحُسْن معاملتهم ، وحب الجماعة وتبادُل المصالح والتحلي بالفضائل المدنية ، أي الفضائل التي يتسم بها المواطن الذي ينتمي إلى الدولة القومية (مقابل الفضائل الدينية لدى الإنسان المتدين الذي ينتمي إلى الكنيسة ويؤمن بعقيدة مُنزَّلة) . كما تُقدِّس الماسونية الملكية الخاصة . وليس للماسونية هدف نهائي محدد ، وإذا كان ثمة هدف فهو عام غير محدد ، وهو أن يكون العالم في النهاية في اتحاد أُخوي وإلهي (ولعلنا نُلاحظ هنا النموذج الحلولي الواحدي الكامن) .

ويمكننا أن نقول إن الماسونية الربوبية هي ماسونية الفكر المركنتالي والدولة المطلقة ، وماسونية الطبقات الأرستقراطية التي احتضنت الطبقات الوسطى الصاعدة ، باعتبارها قوة تستخدمها وتوظِّفها لصالح الدولة القومية المطلقة دون أن تسلمها صولجان الحكم والقيادة . وقد اكتشف الإنسان الغربي (منذ عصر نهضته ، بعد ظهور ماكيافيللي وهوبز وفكرة القانون الطبيعي ، وضعف الإطار المسيحي التقليدي ، وانكماش سلطة الكنيسة الدنيوية) أن المطلق الوحيد هو الدولة ، وأن مصلحتها العليا هي المطلق الأخلاقي الأسمى . ومثل هذه الفلسفة تضع الخالق والغيب في موضع هامشي ، والأهم من هذا أنها تُعلمن الإنسان ، وتجعله يستبطن هذه القيمة المطلقة حتى يخضع لإرادة الدولة بدلاً من إرادة الخالق . لكن كل هذا يتم داخل إطار عقلانى هادئ يشجع على تطويع الإنسان وتطبيعه . والدولة المطلقة

إطار يضم كل الطبقات تحت قيادة هذه الملكية المطلقة أو تلك، أو أية ملكية أخرى في مواجهة الكنيسة التي كانت لا تزال تحاول الحفاظ على سلطانها الدنيوي. ومن ثَمَّ، نجد أن أعضاء الأرستقراطية انضموا إلى الحركات الماسونية، فقد انضم إليها ملكا بروسيا فريدريك الثاني وفريدريك الثالث، وملوك شبه جزيرة إسكندنافيا، وملك النمسا جوزيف الثاني، ونابليون وأفراد عائلته، وأعضاء الطبقة الوسطى الذين يطمحون إلى شيء من الحراك الاجتماعي. ويمكن تفسير انضمام أعضاء الأسرة المالكة الإنجليزية وأعضاء الأرستقراطية إلى الجماعات الماسونية من المنظور نفسه. وكان كثير ممن يُطلَق عليهم «مثقفو الطبقة الوسطى الصاعدة» من الماسونيين. كما يمكن أن نذكر من أعضائها فولتير ومونتسكيو والأنسيكلوبيديين (الموسوعيين)، وفخته وجوته وهردر ولسنج وموتسارت، وأعضاء الجمعية الملكية في إنجلترا، وجورج واشنطن، وماتزيني وغاريبالدي.

ويمكن القول إن هذا الضرب من الماسونية إلحادي، ولكنه إلحادٌ جبان، يخاف من التضمينات والديباجات الفلسفية العدمية للمنظومة الفلسفية المادية الإلحادية، ولذا، فهي تتمسح في الرموز والديباجات الدينية. وقد اتضح إلحاد الماسونية الربوبية في الماسونية الثانية التي تتخذ موقفًا إلحاديًا أكثر صراحة، وبدلاً من العقلانية الربوبية شبه المادية التي تستخدم ديباجات أخلاقية وروحية، تُسقط هذه الماسونية تدريجيًا كل هذه الديباجات وتدور تمامًا في إطار العقلانية المادية الكاملة. فقد قرَّر محفل الشرق الأعظم في فرنسا عام ١٨٧٧ استبعاد أية بقايا إيمانية من الفكر الماسوني. وظهرت محافل ذات طابع ثوري مثل النورانيين (إليوميناتي) في بافاريا، وقبلها المارتينيست في فرنسا، وكانت المحافل الماسونية في روسيا القيصرية (الأرثوذكسية) خلايا ثورية، وكان معظم أعضاء ثورة الديسمبريين من الماسونيين.

ولنحاول الآن تحديد علاقة الماسونية باليهود واليهودية. ومن المهم جدًا أولاً أن نؤكد في هذا السياق الفرق بين أعضاء الجماعات اليهودية الخاضعين لحركيات الحضارات المختلفة التي ينتمون إليها وبين اليهودية كنسق ديني أو حتى كتركيب جيولوجي. وقد يقول قائل: إن الماسونية حركة لا علاقة لها بالدين بالمعنى الدقيق للكلمة، باعتبارها حركة أخلاقية أخوية وحسب. فالدين علاقة بالخالق تأخذ شكل الإيمان به وعبادته، أما الأخلاق فهي نسق من الأفكار ينظم علاقة الإنسان بالإنسان

لا بالخالق، ومن ثَمَّ فالماسونية تتعامل مع رقعة من الوجود الإنساني تختلف عن تلك التي يتعامل معها الدين. ولكن كلاً من التعريفين السابقين للأخلاق والدين قاصر، فالدين هو إيمان الإنسان بالإله (المطلق ـ الغيب) كعقيدة تترجم نفسها إلى سلوك وإلى علاقة بين الإنسان والإنسان. ولكن الدين ليس فقط عبادات: وإنما هو معاملات أيضًا. والأخلاق بدورها ليست مجرد مجموعة من القواعد الخارجية التي تحدِّد سلوك الإنسان تجاه أخيه الإنسان، وإنما هي مجموعة من القواعد تستند إلى معنى داخلي يعتمد على رؤية للكون. ومن هنا يأتي التداخل بين الدين والأخلاق، وكذلك التداخل بين الماسونية والدين.

وقد بدأت الماسونية كدعوة ربوبية. فهي نسق فكري ديني متكامل يستند إلى العقل (المادي) وحسب، لا إلى العقل والغيب معًا، يحدد علاقة الإنسان بالخالق وبالطبيعة وبطرق المعرفة. وهي تطرح أمام تابعيها طرق الخلاص، وتتكفل بتعليم مريديها السلوك الأسمَى، وتزودهم بأساس فلسفي للأخلاق التي يؤمنون بها، فضلاً عن أن اجتماعاتها تبدأ وتنتهي بصلاة. ولذا، كان لابد أن تصطدم الماسونية بالأديان جميعًا: المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية، واليهودية الأرثوذكسية وريثة اليهودية الحاخامية. وكانت المسيحية الكاثوليكية أكثر الديانات عداءً للماسونية، فقد أعلن البابا كلمنت الثاني عشر عام ١٧٣٨ أن الماسونية كنيسة (أي ديانة) وثنية غير مقدَّسة (وهو في تصوُّرنا وصف دقيق لها)، ولم يسمح للكاثوليك بالانضمام إليها. أما الكنائس البروتستانتية، فبعضها فقط ناصبها العداء. أما اليهودية الأرثوذكسية، فقد حرَّمت على اليهود الانضمام إلى المحافل الماسونية، واعتبرت من ينضم إليها خارجًا على الدين. وهذا على خلاف الصيغ اليهودية المخففة مثل اليهودية الإصلاحية.

ويمكننا الآن أن نتناول علاقة الماسونية بأعضاء الجماعات اليهودية. وسوف تكون الصورة هنا أكثر تركيبًا وتنوعًا واختلاطًا. وكما أشرنا، تُشكِّل الماسونية دعوة ربوبية رخْوة تعددية تستند إلى العقل، وهي تطرح على المؤمن بها عقيدة متكاملة، ولكنها لا تطلب منه أن يتخلى عن عقيدته الأصلية، ولذا، كان بإمكان كل أعضاء الديانات الانضمام إليها دون أن يضطروا إلى نبذ أديانهم (كان هناك محفل ديني في الصين يستخدم الإنجيل والقرآن وكتابات كونفوشيوس ككتب مقدَّسة!).

وقد ظهرت الماسونية في وقت كانت فيه اليهودية الحاخامية قد بدأت تدخل مرحلة أزمتها التي أودت بها في نهاية الأمر. فالفكر القبَّالي كان قد حل محل التلمود وقوض اليهودية من الداخل. كما أن شبتاي تسفي من جهة، وإسبينوزا من جهة أخرى، كانا قد شنا هجومهما الشرس في منتصف القرن السابع عشر على اليهودية من ناحيتي اليمين واليسار. وكان يهود البلاط والعنصر السفاردي قد حلاّ محل القيادة الحاخامية التقليدية. كل هذا، جعل الثورة العلمانية تترك أعمق الأثر في بعض أعضاء الجماعات اليهودية الذين كانوا قد بدءوا يضيقون ذرعًا باليهودية، وأخذوا يبحثون عن مخرج لهم منها، فظهرت بينهم حركة التنوير واليهودية الإصلاحية. وقد حل بعضهم أزمته بأن تَنصَّر. ولكن الانتقال إلى المعسكر المسيحي أمر صعب من الناحية المضمونية والتعبيرية، فعقيدة مثل التثليث، أو رمز مثل الصليب، أمور من الصعب على كثير من اليهود تَقبُّلها.

وقد حلت الماسونية مشكلة هؤلاء اليهود الذين اغتربوا عن يهوديتهم، والذين ازدادت معدلات العلمنة بينهم، والذين كانوا يريدون الاندماج في مجتمع الأغيار، ولكنهم ـ في الوقت نفسه ـ لا يريدون التنصر. وكان ظهور الحركة الماسونية علامة على أن مجتمع الأغيار قد بدأ يفتح ذراعيه لهم، وأصبحت المحافل الماسونية الأرضية الروحية والفعلية التي يمكن أن يلتقي أعضاء الجماعات اليهودية فيها مع قطاعات مجتمع الأغلبية. وقد كانت هذه الأرضية تتسم بقسط معقول من الحياد، فرغم وجود رموز ذات أصل مسيحي، ومع أن الفكر الماسوني احتفظ ببعض الأفكار المسيحية، فقد كانت هناك رموز ذات مضمون عقلاني عام (رموز البناء) وهي رموز عامة ومحايدة. وماذا يمكن أن يكون أكثر حيادًا من أدوات الهندسة التي يستخدمها البنَّاء؟! بل كانت هناك رموز يهودية أيضًا: سليمان والهيكل وكلمات عبرية. كما كانت هناك رموز كونية عامة يمكن أن يشارك أعضاء الجماعات اليهودية فيها. ولكن الأهم من كل هذا أنه لم يكن مطلوبًا منهم اعتناق دين جديد أو رفض دينهم القديم، فكل ما كان مطلوبًا منهم هو إزاحته جانبًا أو تهميشه، وإعادة تأسيس عقيدتهم على العقل لا الغيب. ولذا، انخرط اليهود بأعداد متزايدة في صفوف الماسونية. ويُلاحَظ أن أول الماسونيين بين اليهود كانوا منَ السفارد، إذ إن معدلات العلمنة كانت مرتفعة بين العنصر السفاردي. ثم بدأت

تنخرط في سلك المحافل الماسونية عناصر يهودية أخرى تزايدت بينها معدلات العلمنة، مثل: أتباع اليهودية الإصلاحية، وبقايا العناصر الشبتانية، واليهود الذين تأثروا بالقبَّالاه. ولذا، يجب أن نؤكد أن أعضاء الجماعات اليهودية الذين انضموا إلى المحافل بأعداد متزايدة فعلوا ذلك لا بسبب يهوديتهم أو عقيدتهم، وإنما على الرُغم منها. بل إن انخراطهم في المحافل الماسونية يمثل بالنسبة لبعض اليهود صياغة دينية مخففة تساعدهم على التخلص من هويتهم الدينية بدون إحساس بالحرج من عدم وجود إيمان ديني على الإطلاق.

وقد برز اليهود في الحركة الماسونية، خصوصًا في إنجلترا حيث التحقوا بها عام ١٧٣٢، وأُسِّس أول محفل ماسوني يهودي عام ١٧٩٣. أما في فرنسا، فقد أصبح السياسي الفرنسي اليهودي أدولف كريمييه (١٨٦٩) البنَّاء الأعظم للمحفل الأكبر على الطريقة الاسكتلندية. وكان هناك كثير من مؤسسي المحافل الماسونية التي كان ينضم إليها أعضاء الطبقة الوسطى المعادون للكنيسة الكاثوليكية. ولكن لم تكن تلك هي الصورة واحدة في كل البلاد، ففي شبه جزيرة إسكندنافيا، وكذلك في ألمانيا، ظلت مشاركة اليهود في الحركة الماسونية مسألة خلافية، وقد سُمح (حتى عام ١٨٧٠) لعدد صغير جدًا من اليهود بالانخراط في سلك الحركة. وكان بعض المحافل يقبل اليهود ولكن داخل إطار ألماني مسيحي. فمحفل الإخوة الآسيويين، الذي أُسِّس في فيينا خلال عامي ١٧٨٠ و١٧٨١، كان ضمن طقوسه أكل لحم الخنزير باللبن. وكما هو معروف، فإن لحم الخنزير محرم على اليهود، وكذلك فإن خلط اللحم باللبن محرم عليهم أيضًا.

وقد تزايد إقبال اليهود على الانخراط في المحافل الماسونية في ألمانيا، وانتشرت دعوة بين الماسونيين الألمان تطالب بقبول اليهود كأعضاء في الحركة، لكن هذه الدعوة لم تنل تأييد زعامة الحركة. وقد تحوَّل بعض يهود ألمانيا إلى الماسونية أثناء رحلاتهم في إنجلترا وهولندا، وخصوصًا في فرنسا ما بعد الثورة. وقد تأسست في ألمانيا نفسها محافل فرنسية ومحافل أخرى بمبادرة فرنسية، وأسس يهود فرانكفورت عام ١٨٠٨ محفل «الفجر الوليد» بتصريح من منظمة الشرق الأعظم. ولا شك في أن مثل هذه المحافل الفرنسية اليهودية زادت من عداء الماسونيين الألمان لليهود. ومن ثَمَّ، ظهرت دساتير ماسونية تستبعد اليهود بشكل خاص. ولكن

بعض المثقفين الماسونيين الألمان قاموا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر بالاحتجاج على استبعاد اليهود، وانضم إليهم في احتجاجهم هذا ماسونيو إنجلترا وهولندا والولايات المتحدة. وقد اكتسحت ثورة ١٨٤٨ بعض الفقرات التي تستبعد اليهود، واعترفت المحافل المسيحية في فرانكفورت بالمحافل اليهودية. وقد كانت محافل بروسيا هي الاستثناء الوحيد، حيث استمرت في استبعاد اليهود، ولكنها بدأت مع السبعينيات تسمح بدخول اليهود زواراً ثم أعضاء.

ولكن الموجة العنصرية التي صاحبت الهجمة الإمبريالية على الشرق، اكتسحت أوربا بأسرها وأخذت أشكالاً عديدة من بينها معاداة اليهود. وتقوم بعض أدبيات معاداة اليهود بالربط بين اليهود والماسونيين، وتذهب إلى أن ثمة تعاونًا سريًا بين الفريقين للسيطرة على العالم، ولتخريب المجتمعات، وقد ترددت هذه الفكرة إبان محاكمة دريفوس. كما أن هذا الموضوع نفسه يتردد أيضًا في البروتوكولات. وقد كان الربط بين اليهود والماسونيين أحد أحجار الزاوية في الدعاية النازية المضادة لليهود، حيث كان النازيون يشيرون دائمًا إلى كريميه باعتباره البنَّاء الأعظم ومؤسس جمعية الأليانس اليهودية.

وغني عن القول أن مثل هذه العلاقة التآمرية المباشرة لا وجود لها. وبحسب ما توفَّر لدينا من وثائق، ليست هناك هيئة مركزية عالمية تضم كل المحافل الماسونية. كما أن هناك يهوداً معادين للماسونية وماسونيين معادين لليهود واليهودية. ولكن ثمة علاقة بنيوية وفعلية بين الماسونيين وأعضاء الجماعات اليهودية تفسر انخراط اليهود بأعداد كبيرة في المحافل الماسونية يمكن إيجازها في النقاط الثلاث التالية:

١ ـ من المعروف أن الماسونيين معادون للكنيسة والكهنوت. وهذه نقطة لقاء بينهم وبين أعضاء الجماعات اليهودية الذين فقدوا إيمانهم الديني وهم الآن أغلبية يهود العالم. ويتصور هؤلاء أن المجتمعات العلمانية تضمن لهم أمنهم وحقوقهم، ومن ثَمَّ ينخرطون بأعداد كبيرة في المحافل الماسونية. وهذه الظاهرة يمكن رصدها في أمريكا اللاتينية، بينما يَصعُب رَصْدها في فرنسا وإنجلترا على سبيل المثال، لأن الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية لا تزال الإطار المرجعي للمجتمع، ومن ثَمَّ تأخذ محاولات العلمنة شكلاً تنظيميًا محدَّدًا مثل المحافل الماسونية. أما

في إنجلترا وفرنسا، فإن العلمانية أصبحت الدين الرسمي للدولة، ومن ثَمَّ تفقد المحافل الماسونية قيمتها الوظيفية والرمزية.

٢ ـ تضم المحافل الماسونية أعداداً كبيرة من العناصر المالية والتجارية والمهنية. كما أن التركيب الوظيفي والمِهْني ليهود العالم يجعل أغلبيتهم الساحقة من هذه القطاعات، إذ لا يوجَد بينهم عمال أو فلاحون، ومن ثَمَّ، تزداد نسبتهم في المحافل الماسونية.

٣ ـ الحركة الماسونية حركة أممية تتجاوز الولاءات القومية (كما أن إنسان عصر الاستنارة هو إنسان أممي). وقد كان أعضاء الجماعات اليهودية أعضاء في جماعات وظيفية وسيطة تقلل من أهمية الولاء للوطن، وتجعل الولاء للجماعة الوظيفية أو المصالح المالية. كما أن فترة ظهور الماسونية هي أيضًا الفترة التي بدأ فيها يهود اليديشية في الهجرة بأعداد هائلة إلى كل أطراف العالم. والعناصر المهاجرة ليس لها ولاء قومي قوي. لكل هذا، نجحت المحافل الماسونية في اجتذاب بعض أعضاء الجماعات اليهودية، فتزايدت بينها معدلات العلمنة وضعف الانتماء القومي. ولعل في تَركُّز اليهود في القطاعات المالية والتجارية ما يفسر وجودهم بأعداد كبيرة في المحافل الماسونية. وحينما يربط المعادون لليهود بينهم وبين الحركة الماسونية، فإنهم محقون في ذلك تمامًا، إذ إن نسبة أعضاء الجماعات اليهودية في المحافل الماسونية عادةً ما تكون أعلى كثيراً من نسبتهم إلى عدد السكان. ولكن الخلل يبدأ حينما يطرحون تصوُّر وجود مؤامرة خفية، بينما الأمر كله لا يعدو أن يكون ظاهرة اجتماعية. فالخلل ليس في الوصف، وإنما في التفسير.

وقد اشترك بعض أعضاء الجماعات اليهودية في تأسيس الحركة الماسونية في الولايات المتحدة. وثمة دلائل تشير إلى أنه كان يوجد أربعة يهود بين مؤسسي أول محفل ماسوني عام ١٧٣٤ في الولايات المتحدة (سافانا في ولاية جورجيا). وقد اتُّبعت الطقوس الماسونية في وضع حجر أساس المعبد اليهودي في تشارلستون (ساوث كارولينا) عام ١٧٩٣. واستمر وجود اليهود البارز في المحافل الماسونية في القرن التاسع عشر. وقد كتب محفل نيويورك إلى محفل برلين الأساسي يشكو من رفض

المحافل الألمانية قبول أعضاء المحافل الأمريكية في صفوفها لأنهم يهود. والواقع أن الماسونية الأمريكية، مثل كل المؤسسات الأمريكية، تتسم بأنها لم تعرف التمييز ضد اليهود أو غيرهم من الأقليات والطوائف البيضاء. وقد تبنت جماعة البناي بريت اليهودية عند تأسيسها بعض الطقوس الماسونية السرية، ولكنها أسقطتها بعد فترة.

أما في فلسطين، فقد تأسَّست محافل ماسونية بين العرب (المسلمين والمسيحيين) والأجانب (المسيحيين الغربيين واليهود). وبعد إنشاء الدولة الصهيونية، بلغ عدد المحافل الماسونية أربعة وستين محفلاً سنة ١٩٧٠، تضم ثلاثة آلاف وخمسمائة عضو من اليهود والمسيحيين والمسلمين.

وقد قامت بعض المحافل الماسونية العربية بنقد الصهيونية، واشتركت بعض القيادات الماسونية في المقاومة ضد الاستيطان الصهيوني. وعكس هذا صحيح أيضا، إذ رفضت بعض المحافل الماسونية التصدي للصهيونية باعتبار هذا نوعًا من العمل السياسي.

الموحِدانية

قد يكون من الصعب تصنيف المذهب الموِّحداني (بالإنجليزية: يونيتيريانيزم Unitarianisim) على أنه من العبادات الجديدة، فالبعض يصنفه على أنه شكل من أشكال البروتستانتية المتطرفة. ومهما يكن الأمر، فما يهمنا هو أن الكنيسة الموحدانية نجحت في اجتذاب عدد كبير من أعضاء الجماعات اليهودية، شأنها في هذا شأن الماسونية والعبادات الجديدة الأخرى.

و«الموحِّدانية» عقيدة مسيحية تنكر عقيدة التثليث ولاهوت المسيح (أي كونه إلهًا أو ابنَ الإله)، وهي نتاج حركة الاستنارة والعقلانية. ويمكن القول بأنها شكل من أشكال الربوبية، أي صيغة شبه علمانية للمسيحية، ولذا، فإن أتباع هذه العقيدة لا يعتبرونها عقيدة وإنما مجرد أسلوب في الحياة.

وعقيدة الموحدانية نتاج بعض التيارات داخل المسيحية نفسها. وأولى هذه العقائد الإيمان بأن سقوط الإنسان لم يكن كاملاً، وأنه يحوي داخله عناصر من الخير، ومن ثَمَّ فهو قادر على العمل من أجل الخلاص والوصول إليه من خلال

جهده وأعماله الخَيِّرة. وقد حارب القديس أوغسطين ضد بيلاجيوس، الراهب البريطاني (المُتوفي عام ٤٢٠م) الذي ركز اهتمامه على إمكانيات الخير الكامنة داخل النفس البشرية وفي إمكانية خلاص الفرد المسيحي. أما العنصر الثاني فهو رفض التثليث، كما فعل الراهب الإسباني سيرفيتوس الذي لم يرفض عقائد التثليث وحسب، بل ورفض مقولة الحمل بلا دنس، وأكد أن عقيدة التثليث لا أساس لها في الكتاب المقدَّس، وأن الآباء الأوائل لا يعرفون هذه التمييزات، وأن مصدرها هو السوفسطائيون اليونان. ومثل هذه الأفكار شجعتها حركة الاستنارة التي هاجم مفكروها فكرة التثليث، وأكدوا أن الإنسان (لأنه كائن طبيعي) لا يحوي داخله شراً، فهو خيِّر بطبيعته.

وقد كانت عقيدة الموحِّدانية في بدايتها حركة دينية عقلانية جافة، ويمكن تلخيص مبادئها الأساسية فيما يلي:

١ ـ يؤكد الموحِّدانيون أُبوَّة الإله بدلاً من مقدرته، فالإله أبٌ لكل البشر، وهو يكاد يكون مبدأ عامًا مجردًا كامنًا في الطبيعة والإنسان غير مفارق لهما. أي أن الموحدانية تدور في إطار الواحدية الكونية.

٢ ـ ينكر الموحدانيون التثليث ولاهوت (ألوهية) المسيح (مقابل الناسوت)، فالمسيح ليس ابن الإله وإنما هو بشر، مجرد قائد عظيم، وصَلْبه هو الثمن الذي يدفعه أي قائد عظيم دفاعًا عن مُثُله.

٣ ـ الكتاب المقدَّس كتبه بشر، ومن ثَمَّ فهو ليس كتابًا معصومًا، ولا يُقرأ باعتباره كتابًا مقدَّسًا، وإنما باعتباره كتاب موعظة.

٤ ـ خَلَق الإله الإنسان في صورته، ولذا، فإن الإنسان يشارك في الخير الإلهي. ولا توجد خطيئة عميقة، ولا توجد خطيئة أولى، بل إن الخطيئة هي خطأ أخلاقي ضد البشر وليست خطيئة ضد الإله. ولا يوجد شر مطلق أو خلاص مطلق، وإنما يوجد بشر يتطورون ويحققون الخلاص بالتدريج من خلال أعمالهم وشخصياتهم، يبدأ تطورهم مع ميلادهم ولا يتوقف بعد موتهم. وفكرة التطور اللانهائي لكل البشر فكرة أساسية في عقيدة الموحدانيين. وقد آمن الموحدانيون بأخوة كل البشر ومساواتهم الكاملة.

٥ ـ القوة الأخلاقية العظمى في العالم هي المثل الذي يضربه عظماء الرجال: المسيح مثلاً. ولذا، لا توجد حاجة إلى كنيسة تحتكر طرق الخلاص. فالكنيسة إن هي إلا مجموعة من المؤسسات الاجتماعية لا توجد وراءها سلطة روحية، كما يدَّعي اللاهوت المسيحي في إحدى صوره. كما لا توجد حاجة إلى الشعائر التي تربط هذا العالم بالعالم الآخر. ولذا، فإن شعائر التعميد وعشاء الإله هي مجرد طقوس تُذكِّر الإنسان بما حدث في حياة المسيح دون تحوُّلات أو أسرار. ولذا، قامت بعض الكنائس المواحدانية بإلغاء كل هذه الشعائر لأنها تُذكِّر المرء بالمفاهيم اللاهوتية.

وقد صنَّف الكاليفنيون عقيدة الموحدانيين باعتبارها غير مسيحية. وهم محقُّون تمامًا في ذلك، إذ إنها أنكرت كثيراً من العقائد المسيحية الأساسية. بل ويمكن القول بأنها عقيدة شبه علمانية، أو تكاد تقترب من العبادات الجديدة، إذ لا توجد فيها فكرة الإله المفارق المتجاوز للإنسان والطبيعة. فالإله قد حَلَّ في مخلوقاته وتوحَّد معها وشحب تمامًا، وتحوَّل إلى ما يشبه مبادئ الطبيعة والضرورة التي لا شخصية ولا وعي لها، وأصبحت كل الأمور متساوية ونسبية (وقد لخص أحد المفكرين المسيحيين موقف الموحدانيين من الإله بقوله إنهم يؤمنون «بأنه يوجد إله واحد على الأكثر»، وأنهم «يصلون لمن يهمه الأمر»!).
ويمكن القول بأن فكرة الإله الواحد المتجاوز يمكن أن تختفي عن طريقين: أن يزداد الإله (المبدأ الواحد) في حلوله واقترابه، حتى يتحول الحلول والكمون إلى وحدة وجود روحية، ثم مادية، حيث يتعرف المخلوق إلى الخالق في مخلوقاته وحسب، وهذا هو النمط الأكثر شيوعًا. ولكن هناك نمطًا آخر وهو أن الإله (المبدأ الواحد) ـ هذه القوة اللامتعينة الدافعة للمادة، الكامنة فيها التي تضبط جوهرها ـ يزداد تجريداً ومفارقة للمخلوقات. وهنا يظهر في البداية إله كالفن الذي لا يُسبَر له غور، والذي يُختار دون منطق واضح. وتزداد درجة التجريد والمفارقة إلى أن تصل حد التعطيل ويصبح الإله مفارقًا تمامًا لا علاقة لنا به (إله الغُنوصيين مثلاً). أي أن الكالفينية نفسها إن هي إلا حلقة أولى تؤدي إلى الموحدانية (هذا على عكس الفكر التوحيدي الحقيقي، حيث يوجد الإله القريب البعيد: ليس كمثله شيء، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد).

وقد اعتنق هذه العقيدة كثير من أعضاء الشرائح العليا للطبقات الوسطى، خصوصًا العناصر المحافظة والثرية، وأصبحت معظم كنائس بوسطن تؤمن بالعقيدة الموحدانية هذه. فقد أعفتهم الكنيسة من القيام بأية شعائر وأنهت عملية البحث المضنية داخل الذات الآثمة، والمحاولة الذاتية للتأكد من إشارات الخلاص، وهما عملية ومحاولة اتسمت بهما العقيدة الكاليفنية التي سادت بين المستوطنين البيض الذين سُمُّوا «البيوريتان»، أي المتطهرين، إذ أكدت الموحدانية للذات الإنسانية أن الخلاص متيسر وأن النعمة حَلَّت. كما أن الإيمان بالتطور المستمر منح تجار بوسطن إحساسًا إمبرياليًا عميقًا، إذ كان هذا يعني أن بوسعهم التحرك بصورة دائمة وغزو العالم بشكل مستمر وأن بوسعهم أيضًا أن يراكموا الثروة أبدًا ويقدموا الشكر لله على النعمة الإلهية والاختيار.

والكنيسة الموحدانية، كما أسلفنا، تعبير عن حلولية مرحلة وحدة الوجود، ولكنها كانت ذات طابع عقلاني جاد وجاف (وكادت العبادة تكون مثل البحث العلمي والبحث الصارم عن البراهين). ولذا، قام وليام أليري تشانينج بإدخال عنصر من العاطفة، فانتقل بالعبادة من النموذج الآلي العقلاني الجاف إلى النموذج العضوي العاطفي، إذ قرَّر أن الإله محبٌّ للبشر، يملك العالم بأسره. كما قرَّر أن وجود (حلول) هذا الإله في كل البشر والطبيعة يجعلهم مقدَّسين، وأن العبادة الحقيقية للإله تكمن في إظهار حسن النية للبشر. أي أن الإله قد شحب تمامًا.. ثم اختفى أيضًا.

وحركة الحضارة الأخلاقية تشبه الموحدانية واليهودية التجديدية في كثير من النواحي. ويُلاحَظ أن كثيرًا من اليهود، خصوصًا من أعضاء الشرائح العليا من الطبقة الوسطى الذين يودون تحقيق الانتماء الكامل إلى المجتمع الأمريكي، ينضمون إلى هذه الكنيسة (تمامًا مثلما تنضم أعداد أخرى من اليهود للحركة الماسونية والعبادات الجديدة). وقد أصبح هذا أمرًا ميسورًا بشكل أكبر بعد أن «تطورت» الكنائس الموحدانية، وتحولت شعائرها إلى أي شيء يقرره أعضاء الكنيسة! فيمكنهم لإقامة الشعائر الموحدانية أن يحضروا قصائد شعرية يقرءونها، وبوسعهم أن يلعبوا أية لعبة تحلو لهم (ومن ذلك حل الكلمات المتقاطعة) تعبيرًا

عن إيمانهم الديني! وقد أوردت الصحف الأمريكية مؤخراً أن إحدى العاملات في مقهى ليلي أرادت أن تؤدي صلاتها الموحدانية بالطريقة التي تروق لها وتعبِّر عن ذاتها الحقيقية، فوجدت أن الطريقة المثلى هي خَلْع ملابسها أمام المصلين كما تفعل في محل عملها بحكم وظيفتها، وقد قَبل راعي الكنيسة ذلك وإن كان قد علَّق على هذا الحدث بأن صلاتها كانت غير تقليدية بعض الشيء، ولكنه حضر الصلاة الراقصة من أولها إلى آخرها! ويبلغ عدد المواحدنيين حوالي مائة ألف.

الفصل الخامس
الصهيونية كحركة علمانية شاملة

صنَّف الخطاب التحليلي العربي الصهيونية باعتبارها حركة أو ظاهرة يهودية، وبدأ يدرسها في ضوء التوراة والتلمود، وأخيراً بروتوكولات حكماء صهيون. وأتصور أن هذا التصنيف قد أضعف من مقدرتنا التفسيرية والتنبؤية. فالصهيونية جزء من التشكيل الإمبريالي الغربي في جانبه الاستيطاني الإحلالي، الذي هو بدوره تعبير عن رؤية علمانية شاملة تحول كل شيء إلى مادة استعمالية.

ويمكن القول إن الصهيونية من أهم العقائد العلمانية التي تتلَّبس لباسًا يهوديًا. فهي أيديولوجية صدرت عن عدة أيديولوجيات علمانية غربية مثل الداروينية والنيتشوية، وقد وُضعت موضع التنفيذ من خلال آليات إمبريالية علمانية غربية. وطرحت نفسها باعتبارها العقيدة التي ستحل محل اليهودية.

ومع هذا اكتشفت الصهيونية القيمة التعبوية للخطاب الديني، فحولته إلى ديباجات، مع إدخال بعض التعديلات اللازمة. فأكدت أهمية التراث العبراني القديم (فيما قبل ظهور اليهودية)، والبطولات العبرانية غير الدينية وغير الأخلاقية. كما أنها، في كثير من الأحيان، حوَّلت أبطال العهد القديم إلى أبطال قوميين. وكان المؤلفون الصهاينة يمجدون شخصيات شريرة في العهد القديم أو شخصيات معادية لليهودية الحاخامية، مثل إسبينوزا وشبتاي تسفي الذي يعده البعض في إسرائيل بطلاً قوميًا، وكان هرتزل ينوي تأليف أوبرا عنه. ومن ناحية أخرى، يتم تأكيد المضمون الطبيعي الكوني للأعياد في الدولة الصهيونية على حساب المغزى الديني التاريخي. كما تتبدَّى علمنة اليهودية في الدولة الصهيونية في واقع أن الأعياد

تحوَّلت إلى أعياد قومية يحتفل اليهود أثناءها بذاتهم القومية: انتصاراتها وانكساراتها دون الرجوع إلى أية نقطة ميتافيزيقية. وهكذا، بعد أن كانت اليهودية تمنح اليهودي القداسة بمقدار ما يتبع من الشعائر ويلتزم من الوصايا والنواهي، صار اليهودي مركز القداسة باعتباره يهوديًا وحسب، أي حسب انتمائه الإثني، وأصبحت دولته التعبير الأكبر عن القداسة. ومن ثَمَّ، أصبح عيد «استقلال إسرائيل» عيداً دينيًا. وقد وصلت علمنة يهود العالم، من خلال الصهيونية، إلى درجة أن كثيراً منهم يتصورون الآن أن الدولة الصهيونية معبدهم أو هيكلهم، وأن رئيس وزرائها حاخامهم الأكبر أو كاهنهم الأعظم. وقد حدا هذا ببعض الحاخامات المتدينين إلى الحديث عن «اليهودية الوثنية»، أو عن عبادة الدولة الصهيونية باعتبارها «عودة إلى عبادة العجل الذهبي»!

العداء الصهيوني لليهود

الصهيونية، شأنها شأن العداء لليهود واليهودية («معاداة السامية»)، هي إحدى تجلِّيات الرؤية المعرفية العلمانية الشاملة، وقد تبلورت الأفكار الصهيونية والمعادية لليهود في أوربا في القرن التاسع عشر، وهي الحقبة التاريخية التي تبلورت فيها النظرية العرْقية الغربية الخاصة بالتفاوت بين الناس بسبب الاختلاف بينهم في خصائصهمَ التشريحية والعرْقية والإثنية، ومن ثَمَّ نجد أن الرؤية الكامنة في كلٍّ من الصهيونية ومعاداة اليهود واحدة، وأن كثيراً من مقولات الصهيونية هي مقولات عرْقية معادية لليهود.

ويرى الصهاينة أن معاداة اليهود ظاهرة طبيعية ورد فعل طبيعي وحتمي لوجود اليهود كجسم غريب في المجتمعات المضيفة. وقد نشأت صداقة عميقة بين حاييم وايزمان وريتشارد كروسمان (الزعيم العمالي البريطاني) حين اعترف هذا الأخير بأنه «معاد لليهود بالطبع». وقد كان تعليق وايزمان على ذلك: «لو قال كروسمان غير ذلك فإنه يكون إما كاذبًا على نفسه أو كاذبًا على الآخرين». وقد وصف المفكر الصهيوني جيكوب كلاتزكين العداء لليهود بأنه دفاع مشروع عن الذات. وميَّز هرتزل بين العداء الحديث لليهود وبين التعصب الديني القديم، ووصف هذا العداء الحديث

بأنه «حركة بين الشعوب المتحضرة تحاول من خلالها التخلص من شبح يطاردها من ماضيها». بل يرى الصهاينة أن هذه المعاداة هي أحد ثوابت النفس البشرية، فهي تشبه المطلق الأفلاطوني أو المرض المستعصي. وقد عبَّر شامير عن معاداة البولنديين لليهود، فأشار إلى أنهم يرضعونها مع لبن أمهاتهم. ويعادل شامير بذلك بين الفعل الأخلاقي والفعل الغريزي البيولوجي، وهو ما يبين أنه يدور في إطار الحلولية بدون إله، وهذا ما يفعله أيضًا نوردو ووايزمان وهتلر. فقد وصف وايزمان معاداة اليهود بأنها مثل البكتيريا التي قد تكون ساكنة أحيانًا، ولكنها حينما تسنح لها الفرصة فإن الحياة تعود إليها، وهكذا لا يميِّز الصهاينة بين الأشكال المختلفة لمعاداة اليهود، وإنما يرونها كلاً عضويًا واحدًا يتكرر في كل زمان ومكان، كما يرون عدم جدوى الحرب ضد هذه الظاهرة باعتبارها أحد الثوابت وإحدى الحتميات.

والموقف الصهيوني من اليهود، كما أسلفنا، لا يختلف في أساسياته عن موقف المعادين لليهود:

١ - تبنَّى الصهاينة كثيرًا من مقولات المعادين لليهود في الغرب، وكثيرًا من صورهم الإدراكية النمطية، وتذخر الكتابات الصهيونية بالحديث عن الشخصية اليهودية المريضة، غير الطبيعية، والهامشية، وغير المنتجة، التي لا تجيد إلا العمل في التجارة. بل إن ماكس نوردو، ومن بعده هتلر، طبَّق الصورة المجازية العضوية لا على معاداة اليهود، بل على اليهود أنفسهم، فقد شبههم بالكائنات العضوية الدقيقة التي تظل غير مؤذية على الإطلاق طالما أنها في الهواء الطلق، لكنها تُسبِّب أفظع الأمراض إذا حُرمت من الأكسجين، ثم يستطرد هذا العالم العنصري ليحذر الحكومات والشعوب من أن اليهود يمكن أن يصبحوا مصدرًا لمثل هذا الخطر. وقد ذكر يهودا جوردون أن تفوُّق اليهودي المستنير يكمن في أنه يعترف بالحقيقة، أي يَقْبل اتهامات المعادين لليهود. وقال برنر: «إن مهمتنا الآن هي أن نعترف بوضاعتنا منذ بدء التاريخ حتى يومنا هذا». . فاليهود شعب نصف ميت يعيش بقيم السوق، لا يمانع في حياة كحياة النمل أو الكلاب، مصاب بطاعون التجول». . ويمكن أن نجد عبارات مماثلة أو أكثر قسوة في الأدبيات الصهيونية. ومن هنا، يؤمن الصهاينة بضرورة تطبيع الشخصية اليهودية حتى تتفق ونمطَ الشخصية غير اليهودية الطبيعية السوية.

٢ ـ يؤمن كلٌّ من المعادين للصهاينة واليهود بأن اليهود شعب عضوي له عبقريته الخاصة، وأن ثمة جوهرًا يهوديًا هو الذي يميِّز اليهودي عن غيره من البشر، وأن هذا الجوهر لا يتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان، فاليهود دائمًا يهود. ومن هنا، فإن تَصرُّف اليهودي كالأغيار هو تَصرُّف مصطنع لا يعبِّر عن اندماجه في مجتمعه وتمثُّله قيمه، وإنما يعبِّر عن ازدواجية في الذات. ومهما يكن ما يبديه اليهودي من ولاء لوطنه، فهو ولاء مشكوك فيه. ومن هنا يحارب الصهاينة وأعداء اليهود فكرة اندماج أعضاء الجماعات اليهودية في مجتمعاتهم. وقد نادى الصهاينة بضرورة رفض «سم الاندماج» أو «الهولوكوست الصامت». وكذلك، فإن المعادين لليهود يرون أن اليهودي المندمج يقلد الأغيار كالببغاء، فهو شخصية خطرة غير أصيلة، تهدد نسيج المجتمع، وهو خطر حتى دون أن يدري. ولهذا كان النازيون يتعاملون مع الصهاينة فقط لإصرارهم على هويتهم اليهودية.

٣ ـ يرى الفريقان أن اليهود شعب عضوي، لا يمكن أن يهدأ له بال إلا بأن يستقر في الأرض التي يرتبط بها برباط أزلي عضوي. ومن هنا، يرفض المعادون لليهود، وكذلك الصهاينة، الكفاح من أجل إعطاء اليهود حقوقهم السياسية والمدنية الكاملة في أوطانهم. وبالتالي، فلابد من «هجرة» اليهود إلى فلسطين أو «طردهم» إليها.

ومهما كان المصطلح أو المسوِّغ، فإن الحركة المثلى المقترحة واحدة، وهي نقل اليهود من أوطانهم الفعلية إلى وطنهم القومي العضوي الوهمي. فالصهيونية، في وصفها وضع اليهود، تتفق تمامًا والرؤيةَ المعادية لليهود، ولكنها تختلف عنها في طبيعة الحل المطروح، إذ يذهب الصهاينة إلى أن التخلص من اليهود (المادة البشرية غير النافعة) لا يتم عن طريق الإبادة أو الطرد (بشكل عشوائي)، وإنما يجب أن يتم بشكل علمي ومنهجي عن طريق نقلهم (ترانسفير) خارج العالم الغربي، ليتحوَّلوا من مادة غير نافعة إلى مستوطنين يُشكِّلون دولة وظيفية تخدم مصالح الغرب، على أن يقوم هو بالدفاع عنها وضمان بقائها واستمرارها، وبذلك يصبحون مادة نافعة. أي أن اليهود الذين أخفقوا في الاندماج في الغرب عن طريق التشكيل الحضاري الغربي، سيحققون هذا الاندماج عن طريق التشكيل الإمبريالي الغربي. وبعد أن

كانوا «سبمن» في الحضارة الغربية (إنسانًا أداتيًا)، فإنهم يصبحون «سوبرمن» في الشرق (إنسانًا إمبرياليًا).

الرفض الصهيوني لليهودية

لم تَعُد الصهيونية نقدًا لما سمته الشخصية اليهودية في المنفى وحسب، بل قدمَّت نقدًا أيضًا أكثر راديكاليةً للعقيدة اليهودية. وموقف الصهيونية من اليهودية يأخذ شكلين مختلفين مرتبطين:

١ ـ رفض العقيدة اليهودية على أساس علماني صريح وبشكل جِذْري وواضح.

٢ ـ علمنة اليهودية من الداخل، أي صهينتها من خلال الحلولية الكمونية مع استيعاب المصطلح الديني.

ولنبدأ بموقف الرفض الجِذْري والصريح لليهودية.

طرحت الصهيونية نفسها من البداية على أنها رؤية كاملة وشاملة للحياة اليهودية، والتاريخ اليهودي، والإنسان اليهودي وعلاقته بالطبيعة (الأرض) وبذاته (الهوية اليهودية)... إلخ، أي أنها طرحت نفسها كرؤية للكون. وقد أدركت الصهيونية هويتها، منذ البداية، باعتبارها حركة علمانية شاملة ترفض العقيدة اليهودية، وترفض الإيمان بأية مطلقات أخلاقية أو دينية متجاوزة لعالم المادة والقوى السياسية والطبقية والصراعات الفكرية. والعنوان الفرعي لكتاب هرتزل **دولة اليهود هو محاولة لحل عصري للمسألة اليهودية** (تمامًا مثل المفكرين العنصريين الغربيين ولهلم مار وإيوجين دوهرنج اللذين كانا يصران على علمانية وعلمية رؤيتهم العنصرية لليهود واليهودية). ولنا أن نلاحظ أن مؤسسي الحركة الصهيونية الذين أتوا أساسًا من مجتمعات وسط أوربا لم يعيروا اليهودية أي انتباه إلا باعتبارها مشكلة تبحث عن حل. بل إن بعضهم اعتبر العقيدة اليهودية نفسها مشكلة اليهود الحقيقية. وقد أظهر بعض زعماء الصهيونية عداءً واضحًا لليهودية، فتيودور هرتزل تعمَّد انتهاك العديد من الشعائر الدينية اليهودية حين قام بزيارة القدس، وذلك لكي يؤكد أن الرؤية الصهيونية رؤية لادينية. وكذا كان الوضع مع ماكس نوردو الذي كان يجهر بإلحاده، ويؤكد دائمًا أن كتاب هرتزل دولة اليهود سيحل محل التوراة

باعتباره كتاب اليهود المقدَّس. وقد اتخذ الصهاينة موقفًا لا دينيًا من كثير من المفاهيم المحورية في العقيدة اليهودية. ويمكن أن نعرض لأهم العناصر في هذا السياق، وهي الموقف من كلٍّ من الأرض والشعب وآلية عودة الشعب للأرض.

١ ـ لم تكن صهيون (فلسطين) بالنسبة للصهاينة أرضًا ذات قداسة خاصة، مرتبطة بالخلاص، وإنما كانت مجرد أرض يُنقَل إليها اليهود لأسباب مادية علمانية. ولم يطالب هرتزل بالقدس وإنما طالب بالأرض العلمانية فقط (على حد قوله).. «أرض صالحة للتقسيم والتوزيع والاستيطان، حتى يمكن إقامة قاعدة يُجمَع فيها اليهود ليقوموا على خدمة من يتكفل بحمايتهم ودعمهم».

٢ ـ وقد تم أيضًا رفض مفهوم الشعب المختار أو الشعب المقدَّس. فالشعب المختار، حسب المفهوم الحاخامي، يشير إلى جماعة من المؤمنين يرتبط انتماؤهم إلى هذه الجماعة بمدى طاعتهم للإله. وقد أخذ الصهاينة موقفًا مغايرًا تمامًا، فنزعوا القداسة عن هذا الشعب، ووجهوا سهام نقدهم إليه وإلى الشخصية اليهودية (الدينية)، مستخدمين في نقدهم هذا مقولات تحليلية ونقدية وأنماطًا إدراكية استوردوها من كلاسيكيات الفكر العرْقي الغربي، خصوصًا أدبيات معاداة اليهود. ونقدهم في جوهره هو نقد الفَكر التنويري للشخصية الدينية. وأعاد الصهاينة تعريف اليهود على أساس عرْقي أو إثني (مادي). ومن ثَمَّ، أصبح اليهود بالنسبة لهم شعبًا مثل كل الشعوب، فهم مادة بشرية نافعة يمكن نقلها وتوظيفها لصالح من يدفع الثمن.

٣ ـ وبعد تحويل صهيون إلى مادة طبيعية (أرض للاستيطان)، والشعب المختار إلى شعب مثل كل الشعوب (مادة استيطانية)، وجَّه الصهاينة سهام نقدهم إلى عقيدة الماشيَّح والعودة، فوصفها هرتزل بأنها رؤية متخلفة، ووسمها بن جوريون بالسلبية وطرح بدلاً من ذلك فكرة العودة بقوة السلاح وبمساعدة القوى العظمى لتأسيس دولة يهودية.

ويمكن القول بأنه تم استبعاد أي تجاوز معرفي أو مطلقية أخلاقية، وتم تبنِّي الرؤية المعرفية الإمبريالية وما يتبعها من تمجيد لإرادة البقاء والقوة، وطُرحت الصيغة الصهيونية الأساسية التي تشكل العمود الفقري لكل الصهيونيات: شعب عضوي

منبوذ نافع، يُنقَل خارج أوربا ليُوظَّف لصالح الغرب. وهي صيغة علمانية كاملة لا تعترف بقداسة أرض أو إنسان، ولا تعترف بأية أخلاقيات تضبط عملية العودة. وفي هذا الإطار، يمكن فَهْم مشاريع الاستيطان الصهيونية المختلفة خارج فلسطين (صهيونية دون صهيون)، فهي مشاريع استعمارية عادية، شأنها في هذا شأن أيّ مشروع استعماري غربي يهدف إلى حل بعض المشكلات الاجتماعية التي ظهرت داخل التشكيل الحضاري السياسي الغربي عن طريق نقلها إلى آسيا وأفريقيا. فالمشكلة كانت المسألة اليهودية، وكان حلها نَقْل اليهود إلى أي مكان في الأرض وتحويلهم إلى مستوطنين غربيين.

وحتى بعد أن ظهرت الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة (توظيف اليهود داخل إطار الدولة الوظيفية التي تُؤسَّس في فلسطين)، ظل كثير من الصهاينة ينظرون إلى مشروع الاستيطان الصهيوني في فلسطين من خلال المنظور نفسه، أي باعتباره مشروعًا استعماريًا غربيًا.

وإذا كانت المنظومة العلمانية في العالم الغربي قد أخذت شكل تأسيس الدولة القومية العلمانية، التي قامت بعلمنة المادة البشرية داخل نطاق الدولة وبترشيدها حتى يمكن توظيفها، ثم قامت بعد ذلك بتجييش الجيوش التي حقَّقت الانطلاقة الإمبريالية الغربية ـ فإن الاختلاف في حالة الصهيونية اختلاف فرعي، إذ تمت أولاً علمنة المادة البشرية اليهودية من خلال الدول القومية الغربية، ثم تم بعد ذلك نَقْل المادة البشرية بمعاونة القوى الإمبريالية الغربية، وتم أخيراً تأسيس الدولة اليهودية القومية العلمانية التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من التشكيل الإمبريالي الغربي. فالاختلاف لا ينصرف إلى الرؤية، وإنما إلى ترتيب الخطوات.

ولا يزال هذا التيار الصهيوني العلماني الرافض لليهودية قويًا. فمن المعروف أن الفكر الصهيوني كان يرفض استخدام اصطلاح «دولة يهودية»، فكتاب هرتزل يُسمَّى **دولة اليهود** لا «الدولة اليهودية». وكانت النية تتجه نحو استخدام اصطلاح «عبري» بدلاً من «يهودي»، ولذا، فقد كانت تتم الإشارة إلى «الدولة العبرية» وإلى «العبرانيين» (ولم يتم استخدام مصطلح «دولة يهودية» إلا في مراحل متأخرة). والصهاينة العلمانيون هم مؤسسو المُستوطَن الصهيوني الحقيقيون، وهم صهاينة

إلحاديون تمامًا، وكان المستوطنون الأوائل يشكلون مسيرة كل عام للإعلان عن إلحادهم. وكان فريق منهم يحرص على الذهاب إلى حائط المبكى في يوم الغفران (أكثر الأيام قداسة في التقويم الديني اليهودي) ويلتهمون ساندوتشات من لحم الخنزير تعبيرًا عن رفضهم اليهودية. وقد توارت هذه الطفولية الثورية الرافضة إلى حدٍّ كبير، ولكن الإلحادية الصريحة ما تزال تُعلن عن نفسها. فلا يزال هناك صهاينة من أمثال شالوميت آلوني ويائيل ديان يحملون بغضًا عميقًا للعقيدة اليهودية والمؤسسة الدينية. بل إن الأولى كانت وزيرة للتربية في إسرائيل وكانت لا تكف عن التعبير عن احتقارها للتقاليد الدينية اليهودية. أما الثانية، وهي كاتبة روائية وابنة موشيه ديان، فكانت تصر دائمًا على أن الملك داود كان مصابًا بالشذوذ الجنسي وأن علاقته مع يوناثان تدل على ذلك (وهناك مسرحية بهذا المعنى تُعرَض في إسرائيل). ولا تزال الكيبوتسات ـ العمود الفقري للمجتمع الإسرائيلي، والتي يُجنَّد في صفوفها أعداد كبيرة من أعضاء النخبة الحاكمة ـ مؤسسات علمانية تمامًا ترفض الاحتفال بالأعياد الدينية وتُطوِّر احتفالات خاصة بها، وتعيد تفسير كثير من النصوص الدينية والشعائر ليحل القومي الزمني محل الإلهي المتجاوز. ويصل هذا التيار إلى قمته في حركة الكنعانيين الذين يرون العقيدة اليهودية انحرافًا عن الهوية العبرية السامية. وتُعَدُّ الدولة الصهيونية من أكثر المجتمعات إباحية واستهلاكية على وجه الأرض، تُطبَع فيها طبعة عبرية من مجلة بنت هاوس الإباحية ويُستقبَل محررها عند حائط المبكى، وتنتشر محلات الأشياء الإباحية في مدينة القدس، وتُقام المسرحيات المهرطقة التي لا تعرف حرمة لأي شيء.

أما الأحزاب الدينية، فهي أحزاب أقلية لا تمارس نفوذها إلا في رقعة ضيقة جدًا من الحياة العامة في إسرائيل، وهي على كلٍّ أحزاب تعبِّر عن يهودية تمت علمنتها على يد الصهاينة (أي صهينتها)، ولذا، فهي يهودية المظهر علمانية المخبر.

وقد نجحت الصهيونية كذلك في تصعيد معدلات العلمنة بين يهود العالم بحيث حلت الصهيونية محل اليهودية، وأصبحت المشاعر الدينية تعبِّر عن نفسها من خلال التظاهر من أجل إسرائيل وتحرير الشيكات لها، وليس من خلال التزام الأوامر والنواهي التي تنص عليها العقيدة اليهودية.

ورغم أن الصهيونية بدأت كحركة علمانية صريحة في علمانيتها، إلا أنها لم تكن لتستمر على هذا المنوال، للأسباب التالية:

١ ـ من المعروف في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة (ومتتالية العلمنة فيها) أن عملية العلمنة لا يمكن أن تتم بشكل واضح وصريح دفعة واحدة، حتى لا تَفزَع الجماهير من وحشية النموذج المطروح (العالم باعتباره مادة استعمالية خالية من القيمة، ومجرداً من الغاية). ولذا، نجد أن الخطاب العلماني يتبنَّى ديباجات دينية في المرحلة الأولى (كما هو الحال مع فلسفة إسبينوزا والعقائد الربوبية) لترويج أفكار إلحادية المخبر والجوهر. ثم تظهر تنويعات مختلفة على هذا إلى أن نصل إلى التعريفات العرْقية أو الإثنية الوثنية الصريحة. والصهيونية، ولا شك، تنتمي إلى هذا النمَط.

٢ ـ المنظومة العلمانية المادية ترفض فكرة غائية الكون، وفكرة ثبات القيمة الأخلاقية ومطلقيتها. فالإنسان موجود في الكون بالصدفة دون هدف أو غاية، والأخلاق تتغير بتغير الزمان والمكان. وكل هذا يخلق ما يُسمَّى «أزمة المعنى». ولذا، فإن المنظومات العلمانية كثيراً ما تستورد مصطلحات ومفاهيم دينية دون أي التزام بالأعباء الأخلاقية المرتبطة بهذه المفاهيم، وذلك في محاولة لحل مشكلة المعنى. فالجندي البريطاني في أدغال أفريقيا الذي كان يقتل الأطفال ويأتي على الأخضر واليابس، كان في حاجة إلى ما يبرر أفعاله الوحشية من خلال منظومة مريحة تخبره أنه يقتل دفاعًا عن الحضارة الغربية وأخلاق المحبة المسيحية وأن هذا هو «عبء الرجل الأبيض».

والصهيونية، أيضًا، حركة قامت باقتلاع مئات الألوف من اليهود من أوطانهم، ونقلتهم إلى أرض معادية داخل مجتمعات تُكنُّ لهم البغض. ولذا، لجأت الصهيونية للعقيدة اليهودية لتحل مشكلة المعنى التي تعاني منها المادة البشرية المنقولة.

٣ ـ الصهيونية، شأنها شأن أية عقيدة سياسية، تود أن تكتسب شرعية، وأن تُجيِّش الجماهير وراءها. وقد كان هذا أمرًا حتميًا بالنسبة للصهيونية، فقد كانت أيديولوجية نشأت في وسط أوربا بين مثقفين يهود وغير يهود، مندمجين تمامًا،

تشربوا الثقافة الألمانية، ولم يكونوا مجرد معجبين بها. أما الجماهير اليهودية فقد كانت في شرق أوربا، وهي جماهير يهود اليديشية. وكانت قطاعات كبيرة منهم إما عميقة الإيمان بالدين، أو على الأقل تربطها صلة وثيقة برموزه. ومن ثَمَّ، كان لم يكن هناك مفر من أن تستغل الصهيونية العقيدة اليهودية لتضفي على نفسها صبغة دينية، فلجأت إلى تبنِّي الرموز والأفكار الدينية المألوفة لدى هذه الجماهير بعد علمنتها، إذ إن أية صيغة صريحة في علمانيتها كانت ستخفق حتمًا في تجنيدها. وهذا ما عبَّر عنه كلاتزكين حين قال: «إن الدين اليهودي يمكن أن يساهم في بلورة الروح القومية للشعب اليهودي». وقد كان نوردو وهرتزل يدركان أهمية العناصر الدينية في تجنيد الجماهير. ولذا، فعندما فكرا في اختيار العراق مكانًا للاستيطان، فكرا أيضًا في «العناصر الصوفية» المرتبطة به وفي إمكانية الاستفادة منها. ولقد استقر الأمر على فلسطين في نهاية الأمر بسبب عدة عوامل من بينها قوة الأسطورة، أي الاسم في حد ذاته، ففلسطين هي «صرخة عظيمة تجمع اليهود» على حد قول هرتزل.

والصهيونية، في هذا، لا تختلف من قريب أو بعيد عن كثير من أيديولوجيات المستوطنين البيض أو النازيين (بل كثير من أيديولوجيات القومية العلمانية). فالمستوطنون البيض في جنوب أفريقيا أصحاب أيديولوجية عرْقية بيولوجية حتمية، تستبعد السود من نطاق ما هو إنساني، وهو ما يتنافى تمامًا والعقيدةَ المسيحية. ومع هذا، فقد استخدموا ديباجات مسيحية لتسويغ كل أفعالهم، ومن ذلك إبادة الملايين، بل أسسوا كنيسة مسيحية تستبعد السود ولا تسمح لهم بالانضمام إليها. وهذا أيضًا ما فعله النازيون الذين كانوا يؤمنون بأيديولوجية حلولية وثنية تمامًا، تحاول بَعْث التاريخ الألماني قبل دخول المسيحية ألمانيا وقبل تغلغل «أخلاق الضعفاء» بين أعضاء الجنس الآريِّ. ولكن النازية، مع هذا، أسَّست كنيسة مسيحية ألمانية بهدف اجتذاب الجماهير لهذه الأيديولوجية دون إفزاعها بالإلحاد الكامن والوثنية المتضمَّنة.

لكل هذا، نجد أن الصيغة الصهيونية التي شاعت هي التي تدور في إطار الحلولية الكمونية العضوية وتستخدم ديباجات دينية أو شبه دينية، رغم أنه لا يربطها بالدين أي رابط (وهي الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة المُهوَّدة).

المصادر العلمانية للفكر الصهيوني

تظهر علمانية الصهيونية في مصادرها الفكرية المتنوعة والمتعددة، والتي تنتمي كلها إلى الأنساق الفكرية العلمانية الغربية.

ولكن، إلى جانب هذا الإطار الأساسي العام، تُوجد بعض الأفكار الغربية العلمانية المحددة التي تركت أثرًا عميقًا في الفكر الصيهوني، كما شكلت مصادره الأساسية والمباشرة. وفيما يلي المصادر الأساسية للفكر الصهيوني، وسنذكر بعد كل مصدر العناصر التي استقاها النسق الفكري الصهيوني منه.

١ ـ الفكر الصهيوني الاسترجاعي ذو الديباجات المسيحية: عودة اليهود ـ فلسطين كمركز تجمُّع لهم ـ اليهود كشعب مختار منبوذ ـ توظيف الديباجات الدينية.

٢ ـ فكر حركة الاستنارة: رفض سلبية الدين اليهودي وغيبيته ـ رفض خنوع الشخصية اليهودية ـ الإيمان بالتقدم وبأن اليهود حَمَلة التقدم للشرق ـ العودة لن تتم إلا من خلال التخطيط البشري.

٣ ـ فكر حركة معاداة الاستنارة: الرؤية العضوية ـ أسبقية الأمة على الفرد.

٤ ـ الدولة المطلقة: الدولة هي القيمة المطلقة والقيمة الحاكمة في النسق الصهيوني، وهي الإطار الذي ستُوظَّف من خلاله المادة البشرية المنقولة.

٥ ـ القومية العضوية (أو الشعب العضوي): اليهود يكوِّنون شعبًا عضويًا مرتبطًا بأرضه برابطة حلولية عضوية، فلابد أن يعود إليها. ويُلاحَظ أن الدولة القومية هي الإطار الذي يعبِّر الشعب العضوي من خلاله عن نفسه.

٦ ـ الفكر العرْقي العلماني (خصوصًا معاداة اليهود والفاشية والنازية): اعتماد العرْق والوَراثة (لا الدين) مقياسًا ـ تَفوُّق اليهود على العرب ـ الخضوع للعنصر اليَهودي المتفوق.

٧ ـ النيتشوية: اليهود كأمة متفوقة (سوبر أمة) ـ العنف كآلية حتمية للبقاء ـ رفض أخلاق الضعفاء (الدينية)، واعتماد إرادة القوة باعتبارها المطلق الأخلاقي الوحيد.

٨ ـ الداروينية أو التطورية : البقاء (المادي) هو القيمة الوحيدة المطلقة ـ سيحقق اليهود البقاء باعتبارهم العنصر الأصلح والأقوى ـ بقاء الشعب اليهودي هو الهدف من الوجود ـ اليهود أهم من اليهودية .

٩ ـ الرومانسية : العودة إلى الأرض كمطلق ـ عبادة الفعل الجسدي المباشر ـ كرامة العمل اليدوي .

١٠ ـ البرجماتية : اليهود أكثر حركية من العرب ، ولذا ، فإن الأرض تصبح من حقهم ، وعلى العرب الرضوخ للأمر الواقع .

١١ ـ النفعية (أو نَفْع اليهود) : اليهود كعنصر وظيفي استيطاني يمكن توظيفه ـ الدولة الصهيونية الوظيفية .

١٢ ـ الليبرالية والرأسمالية : المشروع الصهيوني مشروع رأسمالي استعماري ـ المشروع الصهيوني سيصرف الشباب اليهودي عن الحركات الاشتراكية .

١٣ ـ الفكر الاشتراكي : المشروع الصهيوني مشروع اشتراكي تعاوني ـ إسرائيل دولة اشتراكية ستقوم بتثوير المنطقة ـ ستقوم الصهيونية بشفاء اليهود من أمراض الطفيلية .

وثمة علاقة بنيوية بين الرؤية المعرفية الإمبريالية والتشكيل الاستعماري الغربي من جهة وبين الصهيونية من جهة أخرى :

١ ـ فالرؤية المعرفية الإمبريالية منظومة تركز على هذه الدنيا ، فتراها في إطار الواحدية المادية ، وترى أن هدف الإنسان في الكون هزيمة الطبيعة والإنسان وحوسلتهما وتسخيرهما ، وهي تقوم بترشيد الإنسان والمجتمع على هدي هذه المنظومة . وهذا ما فعلته الصهيونية بفلسطين ، واليهود والعرب ، فقد فرضت الواحدية المادية على فلسطين ورشَّدتها ، وحولتها من أرض مقدَّسة (صهيون) إلى مكان غير مقدَّس للاستيطان ، كما رشَّدت اليهود والعرب وحولتهم إلى مادة بشرية تُنقَل من مكان إلى آخر ، فاليهود مادة استيطانية نافعة تُنقَل من أوربا إلى فلسطين ، أما العرب فهم مادة بشرية لا نفع لها ، ولذا ، فهي تُطرَد من فلسطين .

٢ ـ تستبعد الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية أي إيمان بأية حدود ويأخذ هذا شكل النزعة المشيحانية في الصهيونية وما يُسمَّى «دحيكات هاكتس»، أي «التعجيل بالنهاية».

٣ ـ الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية تجعل الإنسان الغربي مركز الكون، وتُسبغ عليه محورية وقداسة ومطلقية، فهو صاحب رسالة حضارية تُسمَّى عبء الرجل الأبيض. وهذا ما فعلته الصهيونية مع اليهود الذين تحولوا إلى شعب مختار بالمعنى المادي العلماني.

٤ ـ مركزية الإنسان تمنحه حقوقًا مطلقة وتجعله المرجعية الوحيدة. وهذا ما فعلته الصهيونية مع اليهود، إذ جعلتهم شعبًا عضويًا يرتبط ارتباطًا عضويًا بأرضه وتراثه، وهو ما يعطيه حقوقًا مطلقة في هذه الأرض يمكنه بمقتضاها أن ينقل سكانها بعيداً عنها أو يوظفهم في خدمته، ثم يستورد إلى هذه الأرض من يشاء من البشر (المهاجرين السوفييت) ويمنع عنها من يشاء (الفلسطينيين العرب).

٥ ـ المنظومة العلمانية الإمبريالية تنكر الآخر وأية منظومات قيمية أخلاقية، إلا أخلاق القوة، وهذا يتضح في النزعة النيتشوية القوية في الفكر الصهيوني.

٦ ـ الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية مبنية على تصدير المشكلات إلى الخارج بحيث يدفع بقية العالم فواتير التقدم الأوربي. والحل الصهيوني بهذا المعنى هو حل إمبريالي مبني على تصدير المسألة اليهودية إلى فلسطين لحل مشكلات أوربا وتوظيف العنصر البشري لصالحها. أما على المستوى السياسي فقد قامت الإمبريالية الغربية بتأسيس الدولة الصهيونية، بحيث أصبحت قاعدة للاستعمار الغربي تدين له ببقائها وتقوم على خدمته، فهي دولة وظيفية تابعة للإمبريالية الغربية.

النازية والصهيونية (الأصول الفكرية المشتركة والتماثل البنيوي)

رغم الدعاية الصهيونية الشرسة، وتأكيد احتكار اليهود لدور الضحية في عملية الإبادة التي قام بها النازيون ضد كثير من الشعوب والأقليات الإثنية والدينية والعرْقية.. فإن ثمة علاقة وطيدة بين الصهيونية والنازية تستحق الدراسة. وهي

دراسة تبين مدى عمق الجذور العلمانية الشاملة للظاهرة الصهيونية، وضرورة رؤيتها في هذا السياق الفكري الحضاري، وضررة الابتعاد عن رؤيتها في ضوء التوراة والتلمود.

وقد يكون من المفيد ابتداءً أن نقرر أن النازية والصهيونية ليستا بأية حال انحرافًا عن الحضارة الغربية الحديثة، بل تمثلان تيارين أساسيين فيها. ولعل أكبر دليل على أن الصهيونية جزء أصيل من الحضارة الغربية بعلمانيتها الشاملة أن الغرب يحاول تعويض اليهود عما لحق بهم على يد النازيين بإنشاء الدولة الصهيونية على جثث الفلسطينيين، وكأن جريمة أوشفيتس يمكن أن تُمحَى بارتكاب مجزرة دير ياسين أو جريمة بيروت أو مذبحة قانا. وقد أنجزت الصهيونية ما أنجزت من اغتصاب للأرض وطرد وإبادة للفلسطينيين من خلال التشكيل الإمبريالي الغربي، واستخدمت كل أدواته من غزو وقمع وترحيل وتهجير. والغرب، الذي أفرز هتلر وغزواته، هو نفسه الذي نظر بإعجاب إلى الغزو الإسرائيلي لجنوب لبنان وبيروت وأنحاء أخرى من العالم العربي. وهو الذي ينظر بحياد وموضوعية داروينية للجريمة التي ارتكبت والتي تُرتكب يوميًا ضد الشعب الفلسطيني.

ولابد أن نقرر أن الصهيونية لم تقم بعملية إبادة شاملة (بمعنى التصفية الجسدية) للفلسطينيين، إلا أن هذا يرجع إلى اعتبارات عملية عديدة لا علاقة لها بالبنية الإبادية للأيديولوجية الصهيونية. من هذه الاعتبارات تأخر التجربة الصهيونية إلى أواخر القرن التاسع عشر، وعدم إعلان الدولة الصهيونية إلا في منتصف القرن العشرين، وهو ما جعل الإبادة مسألة عسيرة بسبب وجود المنظمات الدولية والإعلام. كما كانت شأن الكثافة السكانية العربية، وتماسك العرب وانتمائهم إلى تشكيل حضاري مركب، ومقدرتهم على التنظيم والمقاومة والانتفاضة - أن أصبحت الإبادة حلاً مستحيلاً (ومع هذا لابد من الإشارة إلى عمليات الإبادة الجسدية والتي تمت في صفد ودير ياسين وكفر قاسم، وغيرها من مدن وقرى في فلسطين، حيث لم تكن الممارسة الصهيونية تهدف إلى تهجير الفلسطينيين، بقدر ما كانت تهدف إلى قتلهم وإبادتهم. وبالمثل كانت عملية صابرا وشاتيلا ذات طابع إبادي واضح). كما أن الإبادة بمعنى التهجير والتسخير والقمع والاستغلال هي حدث يومي داخل الإطار الصهيوني.

إن الحضارة الغربية الحديثة هي التي أفرزت الإمبريالية والنفعية الداروينية والنازية والصهيونية، ولذا، فليس من المستغرب أن نجد مجموعة من الأفكار المشتركة بين الرؤيتين النازية والصهيونية تُشكِّل الإطار الحاكم لكل منهما:

١ ـ القومية العضوية والتأكيد على روابط الدم والتراب، وهو ما يؤدي إلى استبعاد الآخر (الشعب العضوي المنبوذ).

٢ ـ النظريات العِرْقية.

٣ـ تقديس الدولة.

٤ ـ النزعة الداروينية النيتشوية.

كما يظهر التماثل البنيوي بين النازية والصهيونية في خطابيهما. فكلاهما يستخدم مُصطلَحات القومية العضوية مثل «الشعب العضوي (فولك)» و«الرابطة الأزلية بين الشعب وتراثه وأرضه» و«الشعب المختار». وقد سُئل هتلر عن سبب معاداته لليهود، فكانت إجابته قصيرة بقدر ما كانت قاسية: «لا يمكن أن يكون هناك شعبان مختاران. نحن وحدنا شعب الإله المختار. هل هذه إجابة شافية على السؤال؟». ويتحدث مارتن بوبر عن أن الرابطة بين اليهود وأرضهم هي رابطة الدم والتربة، ومن ثَمَّ يطالب بضرورة العودة إلى فلسطين حيث توجد التربة التي يمكن للدم اليهودي أن يتفاعل معها ويبدع من خلالها، وهي مسألة أشار إليها كل من الكاتبين الصهيونيين ميخا بيرديشفكي وشاءول تشرنحوفسكي، حيث تحدثا عن الشعب العضوي اليهودي بالعبارات نفسها، ونسبا إليه الخصائص نفسها. كما استخدم الصهاينة مفهوم «الدم اليهودي» لتعريف الهوية اليهودية.

وأثناء محاكمات نورمبرج، كان الزعماء النازيون يؤكدون، الواحد تلو الآخر، أن الموقف النازي من اليهود تمت صياغته من خلال الأدبيات الصهيونية، خصوصاً كتابات بوبر عن الدم والتربة. وقد أشار ألفريد روزنبرج، أهم المنظِّرين النازيين، إلى أن «بوبر على وجه الخصوص هو الذي أعلن أن اليهود يجب أن يعودوا إلى أرض آسيا، فهناك فقط يمكنهم العثور على جذور الدم اليهودي». ولعله، بهذا،

كان يشير إلى حديث بوبر عن اليهود باعتبارهم آسيويين حيث يقول «لأنهم إذا كانوا قد طُردوا من فلسطين، ففلسطين لم تُطرد منهم».

ومن الموضوعات الأساسية المشتركة بينهما فكرة النقاء العرْقي. وكان سترايخر (المُنظِّر النازي) يؤكد أثناء محاكمته، أنه تعلم هذه الفكرةَ من النبي عزرا: لقد أكدت دائمًا حقيقة أن اليهود يجب أن يكونوا النموذج الذي يجب أن تحتذيه كل الأجناس، فلقد خلقوا قانونًا عنصريًا لأنفسهم، قانون موسى الذي يقول: «إذا دخلت بلدًا أجنبيًا لا تتزوج من نساء أجنبيات». وكانت الأدبيات الصهيونية الخاصة بنقاء اليهود العِرْقي ثرية إلى أقصى حد في أوربا حتى نهاية الثلاثينيات.

ويستخدم النازيون والصهاينة على حد سواء الخطاب النيتشوي الدارويني نفسه، المبني على تمجيد القوة وإسقاط القيمة الأخلاقية. إذ يستخدم الصهاينة ـ شأنهم في هذا شأن النازيين ـ مُصطلَحًا محايدًا، فهم لا يتحدثون عن طرد الفلسطينيين، وإنما عن «تهجيرهم» أو «دمجهم في المجتمعات العربية». وهم لا يتحدثون مطلقًا عن «تفتيت العالم العربي» وإنما عن «المنطقة»، ولا يتحدثون عن «الاستيلاء» على القدس وإنما عن «توحيدها»، ولا عن الاستيلاء على فلسطين أو «احتلالها» وإنما عن «استقلال» إسرائيل أو «عودة الشعب اليهودي» إلى أرض أجداده.

ويتضح التطابق بين النازيين والصهاينة بكل جلاء في واحد من أهم التنظيمات النازية. فقد كان النازيون ـ شأنهم شأن أية عقيدة تدور في إطار القومية العضوية ـ يؤمنون بوجود دياسبورا ألمانية («أوسلاندويتش Auslandeutsch») تربطها روابط عضوية بالأرض الألمانية. وأعضاء هذا الشتات الألماني، مثل أعضاء الشتات اليهودي، يدينون بالولاء إلى الوطن الأم ويعملون من أجله. وربما لأن العودة للوطن الأم أمر عسير، كما هو الحال مع الصهاينة، اقترح النازيون ما يشبه نازية الشتات (مثل صهيونية الشتات) عن طريق تشجيع الألمان في الخارج على دراسة الحضارة واللغة الألمانيتين. وكان للنازيين ما يشبه المنظمة النازية العالمية التي كانت لها صلاحيات تشبه صلاحيات المنظمة الصهيونية العالمية، وكانت لها مكانة في ألمانيا تشبه من بعض الوجوه مكانة المنظمة الصهيونية في إسرائيل. وقد تعاون

الألمان، في كل أنحاء العالم مع السفراء والقناصل الألمان، تمامًا كما يتعاون اليهود والصهاينة مع سفراء وقناصل إسرائيل في بلادهم.

ولنا أن نلاحظ الأصول الألمانية الراسخة للزعماء الصهاينة الذين صاغوا الأطروحات الصهيونية الأساسية. فتيودور هرتزل وماكس نوردو وألفريد نوسيج وأوتو ووربورج كانوا ألمانًا أم نمساويين يكتبون بالألمانية ويتحدثون بها، كما كانوا ملمِّين بالتقاليد الحضارية الألمانية ويكنون لها الإعجاب، ولا يكنون احترامًا كبيرًا للحضارات السلافية (وقد غيَّر هرتزل اسمه من «بنيامين» إلى «تيودور» حتى «يؤلمن» اسمه، وسمَّى ماكس نوردو نفسه بهذا الاسم لإعجابه الشديد بالنورديين). ولا يختلف زعماء يهود اليديشية عن ذلك، فلغتهم اليديشية هي رطانة ألمانية أساسًا. ومن جهة أخرى، كانت لغة المؤتمرات الصهيونية الأولى هي الألمانية، كما توجه الزعماء الصهاينة أول ما توجهوا إلى قيصر ألمانيا لكي يتبنى المشروع الصهيوني. وقد أكد جولدمان أن هرتزل توصل إلى فكرته القومية (العضوية) من خلال معرفته بالفكر والحضارة الألمانيين. وكان كثير من المستوطنين الصهاينة يكنون الإعجاب للنازية، وأظهروا تفهمًا عميقًا لها ولمُثُلها ولنجاحها في إنقاذ ألمانيا. بل وعَدُّوا النازية حركة تحرر وطني. وقد سجل حاييم كابلان، وهو صهيوني كان موجودًا في جيتو وارسو (حينما كان تحت حكم النازي)، أنه لا يوجد أي تناقض بين رؤية كلٍّ من الصهاينة والنازيين للعالم فيما يخص المسألة اليهودية، فكلتاهما تهدف إلى الهجرة، وكلتاهما ترى أن اليهود لا مكان لهم في الحضارات الأجنبية.

النيتشوية والصهيونية:

تنبع النازية من عدة روافد في الفكر الغربي الحديث، لعل أهمها على الإطلاق الفكر الفلسفي الرومانسي الألماني، وبخاصة الفكر النيتشوي (أو النيتشوية). وقد يكون من المفيد أن نشير ابتداءً إلى أننا نميِّز بين الفكر النيتشوي وفلسفة نيتشة. ففلسفة نيتشة توجد في أعماله الفلسفية، وهي فلسفة متناقضة، تحوي الكثير من الأفكار النبيلة والخسيسة والعاقلة والمجنونة. أما الفكر النيتشوي فهو منظومة شبه متكاملة، استنبطها الإنسان الغربي من أعمال نيتشة وحققت من الذيوع والشيوع ما

يفوق أعمال نيتشة الفلسفية. وما يهمنا في دراسة تاريخ الأفكار هو الفكر «النيتشوي» وليس أعماله الفلسفية. فهناك الكثير من النيتشويين ممن لم يقرءوا صفحة واحدة من أعمال نيتشة، بل والذين اتخذوا مواقفهم النيتشوية قبل أن يخط نيتشة حرفًا واحداً. فالخطاب الإمبريالي، منذ لحظة ظهوره في القرن السابع عشر، كان خطابًا نيتشويًا.

يتّسم موقف نيتشة من اليهود بالغموض، فهناك رأي يذهب إلى أنه كان معاديًا لليهود. ومما ساعد على تدعيم هذا الرأي أن أخته إليزابيث والتي نفذت وصيته الأدبية ـ كانت متزوجة من برنارد فوستر وهو من أهم الداعين إلى معاداة اليهود. بل ويُقال إن إليزابيث زيّفت بعض خطابات نيتشة لتشيع هذه الصورة عنه. لكن مما لا شك فيه أن أعمال نيتشة تحتوي على إشارات إلى اليهود واليهودية تحمل دلالات سلبية. وينبع سخطه على اليهودية بالدرجة الأولى من تصوره أن اليهودية هي أحد أشكال أخلاق الضعفاء. فعندما فقد اليهود دولتهم، ولاقوا الاضطهاد، وحُرموا من حريتهم في العالم الروماني، تجمَّع لديهم شعور مكبوت بالإساءة وصل إلى أقصى درجات غليانه، فوُلدت المسيحية من رحم اليهودية، فهي ديانة التواضع والضعف والعبودية. وأخلاقيات المسيحية ألحقت ضرراً بالغًا بالحضارة الغربية الوثنية. ولكن القيم الأرستقراطية ثارت من جديد في عصر النهضة، التي عارض رجالها القيم المسيحية التي سادت في العصور الوسطى. ثم عاد الإصلاح الديني يحاول أن يفرض أخلاق العبيد مرة أخرى، وهذا ما حاولته الثورة الفرنسية بعد ذلك. ووسط ثورة العبيد الأخيرة هذه، ظهر المثل الأعلى القديم مرة أخرى: نابليون. وبسقوطه سقط آخر شعاع نور صادر عن قيم السادة.

ولكن هناك جانبًا آخر لنيتشه وهو رفضه لمعاداة اليهود، بل إنه اعتبر معاداة اليهود مجرد شكل آخر من أشكال ثورة العبيد الحديثة ضد السادة. كما كان نيتشة معجبًا بالعهد القديم وما يصوره أسلوبه غير الأخلاقي ووصاياه التي لا يتخللها أي تهاون أو مساومة. وفي كثير من كتاباته، نجده يكيل المديح لليهود أكثر من الألمان، فاليهود عنصر قوي يتمتع بالصحة، وتدل صلابتهم وإبداعهم على مقدرتهم على القيام بعملية إعادة تقويم القيم. ولكن بغض النظر عن موقف نيتشة من اليهود أو

اليهودية، فإن ما يعنينا في هذا الجزء من دراستنا يظل هو الفكر النيتشوي وأثره في الفكر الديني اليهودي وفي الفكر الصهيوني.

ولفهم هذا الجانب، قد يكون من المفيد أن نعرض لآراء المفكر الصهيوني الروسي أحاد هعام في هذا الموضوع. فهو يرى أن نيتشة لم يفهم اليهودية حق الفهم، وأنه خلط بينها وبين المسيحية. والعارفون باليهودية، حسب رأيه، سيكتشفون بسهولة أنه لا توجد أية حاجة لاستحداث نيتشوية يهودية، ذلك أن الجزء العام (أي الجزء الذي يتجاوز الخصوصية الألمانية) من الفلسفة النيتشوية موجود في اليهودية نفسها منذ قرون عديدة. فاليهودية ديانة لم تستند إلى فكرة الرحمة وحدها، ولم تُلزم الإنسان الأعلى اليهودي بالخضوع للجماهير، كما لو كان الهدف الأساسي من وجوده هو مجرد زيادة سعادة الأغلبية. ويمكن أن نضيف عناصر أخرى لم يذكرها أحاد هعام، فالعقيدة اليهودية، مثلاً، أصبحت نسقًا دينيًا حلوليًا متطرفًا، وهو ما يعني تحوُّل الشعب اليهودي إلى شعب مقدَّس، مكتف بذاته، يحوي مركزه داخله، لا يمكن الحكم عليه بمعايير أخلاقية خارجة عنه. بل إنّ الشعب اليهودي، حسب التراث القبَّالي، هو امتداد للخالق في الكون. ووجود الخالق ذاته وتوحده بعد تبعثره (كما جاء في التراث الأسطوري القبَّالي) يتوقف على قيام اليهود بالالتزام بالأوامر والنواهي. ويُبيِّن أحاد هعام أن المقولة الأساسية النيتشوية، الخاصة بتفوق النموذج الإنساني الأعلى على بقية البشر، هي نفسها مقولة يهودية. ولكن أحاد هعام يُحل فكرة الأخلاق محل القوة، ويشير إلى أن نيتشة يشكو من أنه (حتى الآن) لا توجد محاولة واعية لتعليم الناس بطريقة تؤدي لظهور الإنسان الأعلى، وهو ما يعرقل ظهوره. فالإنسان حيوان اجتماعي، ولذا، فإن روح الإنسان الأعلى نفسها لا يمكنها أن تتحرر من الجو الأخلاقي الذي تعيش فيه. ويخلص أحاد هعام من هذا التحليل إلى أنه إذا كان الهدف من الحياة هو الإنسان الأعلى، فيجب أن نقبل بارتباط ظهوره بظهور الأمة الممتازة أو الأمة العليا، أي ينبغي أن تكون هناك أمة لها من السمات الذاتية ما يجعلها على استعداد أكبر للنمو الأخلاقي بالمعنى النيتشوي، ولتنظيم حياتها على أساس قانون أخلاقي يعلو على النموذج العادي. هذه الأمة هي ولا شك التربة الخصبة التي ينبت فيها الإنسان الأعلى.

وإذا نظرنا إلى اليهودية من زاوية هذه الفلسفة، يتبين لنا، على حد قول أحاد هعام، أن معظم نقائصها ـ أو تلك النقائص التي يشير إليها الآخرون والتي يحاول العلماء اليهود أنفسهم إنكارها ـ تشكل نقطة قوة، ولا تحتاج لإنكار أو اعتذار. ومن المعروف للجميع أن اليهود واعون بأنهم متفوقون أخلاقيًا على الأمم كافة، وهو وعي يجسد نفسه في فكرة الشعب المختار. وهذا الاختيار ليس مبنيًا على حكم القوة، لأن جماعة يسرائيل هي أصغر الأمم. فقد اختار الإله يسرائيل، لكي يُعبِّر هذا الشعب بشكل متعيِّن في كل جيل عن أعلى نموذج أخلاقي، ولكي يحمل عبء الواجبات الأخلاقية دون اعتبار للربح و الخسارة بالنسبة لبقية البشر، فاختياره هو للحفاظ على وجود هذا النموذج الراقي.

ويرى أحاد هعام أن هذه الفكرة تسيطر على الدين اليهودي. ولذلك، لم يحاول اليهود التبشير بدينهم، لا بسبب الغَيْرة (كما يدَّعي الأعداء) ولا التسامح (كما ينادي المعتذرون)، ولكن لأنهم لا يقبلون أن يجعلوا واجبهم نحو تجسيد النموذج الراقي هو واجب كل البشر، ففي هذا خفض لمستواه وتدنٍّ له. وهم في محاولتهم هذه، لن يفرضوا المسئولية على الآخرين ولن يشركوهم فيها. ومن المهم هنا التنبيه إلى أن وصف أحاد هعام للأمة المختارة هو ذاته وصف نيتشة للإنسان الأعلى.

ويشير أحاد هعام إلى محاولة بعض العلماء اليهود إضفاء غلالة من المعاصرة على فكرة الشعب المختار، كأن يحاولوا أن يوفقوا بينها وبَين فكرة مساواة الشعوب، حيث يرون أن رسالة الشعب المختار هي نشر الخير وطريقة الحياة الخَيِّرة بين كل الشعوب (كما يرى اليهود الإصلاحيون). ولكن أحاد هعام يرفض هذه الليبرالية، فهو يصر على أن رسالة الشعب هي بكل بساطة أن يقوم بواجبه دون أي اعتبار للعالم الخارجي، لأن تأدية الواجب هي غاية في ذاتها، وليست وسيلة لإسعاد العالم. وإذا كان اليهود القدامى قد عبَّروا عن الأمل في أن اليهودية سيكون لها أثر طيب على الأمم الأخرى، فهذا مجرد نتيجة وليس هدفًا، إذ يظل الهدف هو الانتماء إلى مثل أعلى ونموذج متفوق لا ينتمي إليه الآخرون ولا يشاركون فيه.

ويميِّز أحاد هعام بين «وحش نيتشة الجميل الأشقر القوي المُدافع عن الجسد

والعنف» (الذي أصبح المثل الأعلى النازي) وبين «الإنسان الأعلى اليهودي الذي يُدافع عن القيم اليهودية الخلقية ويقف ضد العنف»، وهذا هو الفارق بين النيتشوية الآرية والنيتشوية اليهودية. ولنلاحظ أن أحاد هعام لا يعترض على بنية النيتشوية التي تستند إلى التفاوت بين الناس، وإنما على مضمونها وحسب. وحديثه عن الأخلاق اليهودية لا يُغيِّر من البنية في شيء، فالنيتشوية اليهودية مبنية على فكرة تفوق اليهود وتعاليهم على البشر، وهو الأمر الذي يميزهم بحقوق مطلقة، من بينها، على سبيل المثال، حقهم في أن يعودوا إلى الأرض المقدَّسة متى شاءوا ذلك، وأن يؤسسوا فيها مركزًا روحيًا إن أرادوا، وأن يستوطنوها ويعمروها أو يخربوها حسبما تملي مشيئتهم، باعتبارهم «السوبر أمة» أو «الأمة الأعلى» (وهذا هو جوهر كل المنظومات المعرفية والخلقية العلمانية الشاملة، بل إن أصحاب المنظومة من هذه يجسدون المطلق، ويصبحون هم المرجعية الذاتية، وتصبح إرادتهم هي الحق المطلق). فإذا جاء الفيلسوف النيتشوي الصهيوني بعد هذا وأضاف زخارف أخلاقية، وأصر على أن تكون الدولة الصهيونية تجسيدًا للقيم الأخلاقية النبيلة ـ فإن الزخارف الأخلاقية تظل مجرد زخارف لا علاقة لها بمنطق النسق العام، بينما يظل العنف هو الجوهرَ والمَحكَّ وقانونَ البنية. وقد أثبتت التجربة التاريخية (من دير ياسين إلى صابرا وشاتيلا وقانا) أن الأبعاد الأخلاقية إن هي إلا زخارف وأقوال وديباجات، وأن وضع المشروع الصهيوني موضع التنفيذ يستلزم قتل العرب وسفك دمائهم.

ولم يكن أحاد هعام فريدًا في دفاعه عن النيتشوية. فقد تأثر كثير من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية (خصوصًا الصهاينة منهم) بالفكر النيتشوي. ومن بين هؤلاء مؤسسو الحركة الصهيونية: تيودور هرتزل والفريد نوسيج وماكس نوردو، وكلهم ذوو ثقافة ألمانية. كما تأثر بها مفكرون صهاينة آخرون، مثل: ميخا بيرديشفكي وحاييم برنر وشاؤول تشرنحوفسكي.

ولا يمكن فهم كتابات أهم الفلاسفة الدينيين اليهود المحدثين (مارتن بوبر) إلا من خلال نيتشة (وكذا كتابات ليو شستوف). وتسري القاعدة نفسها على مفكري مدرسة لاهوت موت الإله. وأثر نيتشة على جاك دريدا وإدمون جابيس واضح تمامًا. كما أن البُعد النيتشوي في الفكر الصهيوني بُعد أساسي. ولا غرو في هذا،

فالجميع هم أبناء عصرهم العلماني الإمبريالي الأداتي الشامل. ولكل هذا، فليس من قبيل الصدفة أن يكون التشابه بين الصهيونية والنيتشوية مدهشًا حقًا، ويمكننا أن نوجز ذلك في النقاط التالية:

١ - النيتشوية، مثلها مثل الصهيونية، ديانة ملحدة أو حلولية بدون إله، أو هي وحدة وجود مادية ترد الكون بأسره إلى مبدأ زمني واحد هو إرادة القوة والإنسان الأعلى عند نيتشه، أو إرادة القوة اليهودية وبقاء الشعب اليهودي عند الصهاينة. فبقاء الشعب لا يتحقق إلا من خلال إرادة الشعب ومن خلال قوته الذاتية.

٢ - النيتشوية، مثلها مثل الصهيونية، تعبير عن توثُّن الذات حينما يحل المطلق في الإنسان ويصبح كامنًا فيه، فيعبد الإنسان ذاته أو يعبد أسلافه، أي الذات القومية المقدَّسة، باعتبارها تجسيدًا لذاته.

٣ - النيتشوية، مثلها مثل الصهيونية، نسق عضوي دائري يقرن بين البدايات والنهايات، وتسود فيه صورة مجازية عضوية.

٤ - النيتشوية، مثلها مثل الصهيونية، ديانة داروينية تسبغ نوعًا من الروحية والقداسة على قانون التطور، وتجعل من القوة الأساس الوحيد لأي نسق أخلاقي، وهو ما يُطلَق عليه في المُصطلَح السياسي الإسرائيلي والغربي «فرض سياسة الأمر الواقع» و«خلق حقائق جديدة»، وهو ما نسميه «النفعية الداروينية».

٥ - الحياة بالنسبة للنيتشوية توسع ونمو واستيلاء على الآخر وهزيمة له، ومعاداة للفكر واحتقار له، وتمجيد للفعل المباشر ولأخلاق السادة الأقوياء، وهذا هو جوهر الصهيونية التي لا يمكنها أن تعيش إلا على التوسع وعلى إلغاء الآخر. والآخر هو، أولاً، الفلسطينيون الذين يجب أن يختفوا من على وجه الأرض، ثم يهود الدياسبورا الذين يعملون بالأعمال الفكرية ويؤمنون بأخلاق العبيد.

٦ - وإذا كان نيتشة قد دعا الإنسان إلى أن يعود إلى حالة الحيوية والطبيعة المقدَّسة، ويكون كالحيوان المفترس الأشقر، وينبذ العقائد الدينية وأخلاق الضعفاء (يبني

منزله بجوار البركان، ويعيش في خطر وفي حالة حرب دائمة) ـ فقد طرحت الصهيونية نفسها باعتبارها الأيديولوجية التي ستحول يهود المنفى المترهِّلين الذين يؤمنون بأخلاق الضعفاء إلى وحوش مفتولة العضلات يؤمنون بأخلاق القوة، ويحسمون كل القضايا بالقوة ويفرضون رؤيتهم. ولذا، فالمستوطنون الصهاينة ـ حرفيًا ـ يعيشون بجوار البركان في حالة حرب دائمة.

٧ ـ وتفكير نيتشة تفكير نخبوي، إذ أنه يرى أن حركة التطور الحقيقية لابد أن تؤدي إلى ظهور أمة مختارة من هذا النوع من الرجال، وما الإنسان العادي سوى الحلقة أو الجسر الموصل إلى هذه المرحلة العليا، التي توجد بطبيعة الحال مرحلة أعلى منها، إلى أن نصل إلى الحد الأقصى المطلق غير المعروف. ويسيطر على الصهيونية أيضًا تفكير نخبوي يُحوِّل حياة جماهير اليهود في أرجاء العالم خارج فلسطين إلى مجرد جسر يؤدي إلى ظهور الدولة الصهيونية. كما أن الفكر الصهيوني، بتحويله الأمة إلى مطلق مكتف بذاته، كان يتضمن معرفيًا عملية نقل العرب وإبادتهم.

٨ ـ وداخل هذه المنظومة ينقسم العالم ـ وبحدة ـ إلى السوبرمن: السادة الأقوياء من أعضاء الشعب العضوي، والسبمن: العبيد الضعفاء الذين ينتمون إلى الفريق الآخر. والسادة الأقوياء لهم حقوق مطلقة، فهم يجسدون المبدأ الواحد، أما الضعفاء فإن مآلهم إلى الاختفاء (عن طريق الإبادة بالمعنى العام والخاص). وعند نيتشه، نجد أن هناك وحوشًا شقراء، وهناك بقية الشعوب. وفي المنظومة الصهيونية، هناك من ناحية اليهود أصحاب الحقوق المطلقة، ومن ناحية أخرى الأغيار (الفلسطينيون خصوصًا) الذين لا حقوق لهم، وهذه الحقوق اليهودية المقدَّسة المطلقة تَجُبُّ حقوق الآخرين.

٩ ـ الفكر النيتشوي، مثله مثل الفكر الصهيوني، فكر تختفي فيه حدود الأشياء ومعالمها، وهو ينفي التاريخ وحدوده فتظهر حالة من السيولة والنسبية التي لا تحسمها سوى إرادة القوة. ومن هنا نفهم حديث بن جوريون عن الجيش الإسرائيلي باعتباره خير مفسر للتوراة، وهو موقف لا يختلف كثيراً عن موقف نيتشة من تفسير النصوص. والنص هنا هو فلسطين التي تحمل معنى عربيًا، إذ

تقطنها أغلبية عربية وتوجد داخل التاريخ العربي. حيث يقرر الصهاينة أن يفصلوا الدالّ عن المدلول، ويعلنوا أن فلسطين ليست وطنًا، بل مجرد أرض، والبشر الذين يقطنون فيها ليسوا شعبًا، وأن الشعب المرتبط بها هم اليهود وحدهم، والجيش الإسرائيلي هو خير مفسر لهذا النص، فهو الذي سيفرض عليه المعنى الصهيوني! (تمامًا كما يفعل نقاد ما بعد الحداثة).

١٠ - يتحدث نيتشة في كتاباته (دائمًا) عن الماضي والمستقبل، ولا يركز عيونه على الحاضر أبدًا. ولكن الماضي (دون الحاضر الحي) يتحول إلى أسطورة وأيقونة، والمستقبل بدوره يتحول إلى عصر ذهبي وفردوس أرضي خال من التاريخ. والصهاينة بدورهم لا يتحدثون عادةً إلا عن الماضي العبري (قبل أن تظهر اليهودية وتفسد الشخصية اليهودية بأخلاق الضعفاء) والمستقبل الصهيوني (حين يعود اليهود إلى صهيون ليؤسسوا الدولة الجيتو المعقمة من التاريخ).

١١ - ونيتشه، بتفكيره المجرد، لا يتحدث عن السعادة الفردية أو عن السعادة عامةً. فالسعادة من شيم الضعفاء والعبيد، أما الإنسان الأعلى فيعلو على الخير والشر ويتجاهل اللذة والألم. وتجاهل السعادة، كقيمة إنسانية، هو أيضًا إحدى سمات الفكر الصهيوني، فالصهاينة مشغولون بتصوراتهم المشيحانية عن الدولة اليهودية والشعب المختار، وبالتالي فهم ينسون الفرد اليهودي المتعيِّن الذي يعيش في وطنه، فالصهيونية لا تُشكِّل بالنسبة له سوى أيديولوجية مجردة غريبة، لا يمكنه أن يُنظم حياته من خلالها. ومع هذا فهم يدعون إلى تصفية الجماعات اليهودية في الخارج وإنهاء التاريخ اليهودي في المنفى، فهو تاريخ الضعفاء والمهزومين، من وجهة نظرهم.

وتُفصح كل هذه العناصر النيتشوية عن نفسها تمامًا في كتابات هارولد فيش أحد منظري جماعة جوش إيمونيم، التي تؤمن بضرب من الصهيونية نسميها «الصهيونية الحلولية» أو «الصهيونية العضوية» لأنها نيتشوية كاملة، حيث يتحد الإله بالإنسان اليهودي وبالأرض اليهودية ليكوِّنوا نظامًا مقدَّسًا دائريًا مغلقًا عضويًا، يهلك من يقع خارج دائرة القداسة، مثل العرب، ويتمتع بسائر الحقوق من يقع داخلها. ولكن القداسة هي، في واقع الأمر، القوة. ولهذا، يشير أحد مفكري جوش

إيمونيم إلى الجيش الإسرائيلي باعتباره القداسة الكاملة. وهذا الخطاب لا يختلف كثيراً عن خطاب الرايخ الثالث.

صهينة (علمنة) اليهودية (أو هيمنة الحلولية الكمونية)

نجحت عدة أيديولوجيات علمانية شاملة في التغلغل في اليهودية والاستيلاء عليها من الداخل. فاليهودية التجديدية هي مُركَّب من عدة مفاهيم علمانية (مثل التقدُّم في الإطار المادي) تلبَّست لباسًا يهوديًا. ولكن أهم هذه الأيديولوجيات العلمانية هي الصهيونية، التي نجحت في الاستيلاء على اليهودية تمامًا، وقامت بعلمنتها من الداخل إلى درجة أن الحركات الدينية الأرثوذكسية التي قامت في الأساس لمحاربة الصهيونية انتهى بها الأمر إلى أن تبنتها إطاراً مرجعيًا نهائيًا. وقد أدَّى هذا إلى ظهور إشكالية حقيقية أمام اليهود الذين يرفضون التحالف مع ملحدين يسمون أنفسهم «يهودًا». ونحن نذهب إلى أن الصهيونية قد نجحت في الاستيلاء على اليهودية وعلمنتها بسبب الخاصية الجيولوجية التراكمية، إذ وجد الصهاينة سوابق في التراث الديني اليهودي تدعم مقولاتهم العلمانية الشاملة.

ولكن السبب الأساسي الذي أدَّى إلى نجاح الصهيونية في تحقيق أهدافها هو تصاعُد معدلات الحلولية داخل اليهودية. وتدور الرؤية الحلولية الكمونية حول ثلاثة عناصر: الإله والإنسان والطبيعة. وفي إطار الحلولية اليهودية، يتحول الإنسان إلى الشعب اليهودي، وتتحول الطبيعة إلى الأرض اليهودية (إرتس يسرائيل ـ أرض الميعاد)، أما الإله فيتحوَّل إلى المبدأ الواحد الذي يحل فيهما معاً. ولا تختلف هذه الرؤية الحلولية الكمونية عن الصهيونية إلا في بعض التفاصيل، وفي الطريقة التي تُسمَّى بها العناصر التي تكوِّن دائرة الحلول. ويمكن التعبير عن هذه الرؤية الحلولية الكمونية، اليهودية والصهيونية، على النحو التالي:

الشعب اليهودي	المبدأ الواحد	الأرض اليهودية
	الرباط العضوي بين الشعب والأرض، أو القوة التي تسري فيهما.	
	١ ـ يسميها الصهاينة المتدينون «الإله».	
	٢ ـ يطلق عليها الصهاينة العلمانيون أسماء كثيرة: «روح الشعب»- «التراث اليهودي» ـ «العرْق اليهودي»- «التوراة كتعبير عن روح الشعب».	

وأهم عناصر دائرة الحلول هو الإله الذي يصبح «المبدأ الواحد»، والذي قد يُسمَّى «الإله» في الحلولية الكمونية اليهودية، أو «روح الشعب» أو حتى «العرْق» في الحلولية الكمونية الصهيونية.

ويُلاحَظ أنه لا يوجد فارق بين الإله والعرْق اليهودي (على سبيل المثال)، فكلاهما حالٌّ في الشعب والأرض لا يتجاوزَهما، فهو الشيء نفسه رغم اختلاف التسميات.

وقد نجم عن حلول الإله في كلٍّ من الشعب والأرض أن أصبح الشعب مقدَّسًا، وأصبحت الأرض هي الأخرى مقدَّسة. يختلف الفريقان العلماني والديني في تسمية مصدر القداسة ولكنهما لا يختلفان قط في أن ثمة قداسة تسري في الشعب والأرض. وتسمية مصدر القداسة في المنظومات الحلولية الكمونية ليس أمرًا مهمًا، إذ إن الحلول يجعل المادة المقدَّسة أكثر أهمية من مصدر القداسة. وإذا كان الصهاينة يؤمنون بحلولية بدون إله، أو يؤمنون بقداسة دون مصدر غيبي للقداسة ـ فإن الدينيين يؤمنون بحلولية متطرفة، الإله داخلها جزء لا يتجزأ من الشعب وأرضه، ومن ثَمَّ فهو إله لا يختلف في أي وجه من الوجوه عن شعبه، ولا ينفصل بأية حال من الأحوال عن أرضه، وليس ذا إرادة مستقلة عنه. وسواء أكانت الديباجات علمانية (شاملة) متطرفة في علمانيتها، أم دينية متطرفة في تديُّنها، فالجميع يتفق على أن المبدأ الواحد (الإله أو روح الشعب) حالٌّ في المادة، كامن فيها، غير مفارق لها. ومن ثَمَّ يستطيع أعضاء الفريقين الصهيونيين، الديني والإلحادي، أن يترجما

الثالوث الحلولي إلى شعار سياسي مثل: «أرض يسرائيل لشعب يسرائيل حسب توراة يسرائيل»، وهي صيغة تفترض علاقة عضوية صارمة بين العناصر الثلاثة، تمنح أعضاء هذا الشعب حقوقًا مطلقة (فهم داخل دائرة الوحدة العضوية والقداسة والحلول)، وتستبعد الآخرين. وتصبح توراة يسرائيل كتابًا مقدَّسًا مرسلاً من الإله بالنسبة للصهاينة الدينيين، أو كتاب فلكلور يعبِّر عن روح الشعب بالنسبة للصهاينة الملحدين. وبينما يؤكد الحاخام كوك (الأب الروحي والفكري لجماعة جوش إيمونيم)، على سبيل المثال، أن روح الإله وروح يسرائيل شيء واحد، أي أن الشعب في قداسة الرب ـ فإن فلاديمير جابوتنسكي يشير إلى الشعب اليهودي بوصفه ربَّه، ويشير موشيه ديان إلى الأرض باعتبارها ربَّه. وصياغة كوك الدينية وصياغة جابوتنسكي وديان الإلحادية متشابهتان تمامًا في بنيتهما، فكلتاهما تنتهيان إلى شعب مقدَّس له حقوق مطلقة في أرضه المقدَّسة، فهو شعب حل فيه الإله وفي أرضه، حسب صياغة كوك. وهو شعب/ إله وأرض/ إله في صياغة الملحدين. والفارق بين الصياغتين، في النهاية، أمر شكلي.

وقد قال نوفاليس إنه لا يوجد فرق كبير بين أن أقول «أنا جزء من الإله، أو الإله جزء مني»، ولا فرق بين أن أقول «إن الله هو العالم، أو إن العالم، هو الله». ويمكننا القول بأنه لا يوجد فرق كبير بين أن يقول الصهيوني المتدين «الإله هو الشعب» وأن يقول الصهيوني الملحد «الشعب هو الإله»، فالمسافة بين الكل والجزء تختفي، ليصبح الكل هو الجزء، ويصبح الشعب هو الإله.

وعلمنة الحلولية اليهودية على يد الصهيونية لم يكن أمرًا فريدًا، وإنما كان متسقًا تمام الاتساق وواحدًا من أهم إنجازات الغرب الفلسفية في العصر الحديث، أي اكتشاف تَرادُف وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية، بحيث أصبح من الممكن الحديث عن الذات بلغة الموضوع وعن الموضوع بلغة الذات، وعن المقدَّس بلغة الزمني وعن الزمني بلغة المقدَّس، وعن الروحي بلغة المادي وعن المادي بلغة الروحي. وهو الإنجاز الذي وضع أسسه إسبينوزا، وعمَّقه هيجل، ووصل به إلى ذروته وأشاعه، إلى درجة أن الخطاب الفلسفي الغربي أصبح في معظمه خطابًا حلوليًا، سواء بين المتدينين أو بين العلمانيين.

وقد وجد الصهاينة أن الاستراتيجية الإسبينوزية الهيجلية، التي تفترض ترادف وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية، هي أنسب الصيغ للتوجُّه للجماهير اليهودية في شرق أوربا، وهي جماهير كانت لا تزال إما متدينة أو تربطها علاقة وثيقة بالرموز الدينية. وقد أصبحت هذه الحلولية الأرضية المشتركة بين المتدينين والعلمانيين في الحركة الصهيونية.

الحلولية والحَرْفية والصهيونية

آليات التلاقي بين الصهاينة المتدينين والعلمانيين

من أهم آليات تضييق الرقعة بين الدينيين والعلمانيين (في إطار الحلولية الكمونية) تبنِّي الدينيين تفسيرات العهد القديم الحرفية والعقائد اليهودية. فالحلولية الكمونية تترجم نفسها في نهاية الأمر لا إلى أصولية تعود إلى الأصول وتحتكم إليها، وإنما إلى حَرْفية في تفسير المفاهيم الدينية (التي عادةً ما تحتوي قدراً من الثنائية والتجاوز يجعل التفسير المجازي أمرًا حتميًا). فالحرفية الحلولية ثمرة تصفية الثنائية والتجاوز، وثمرة اختزال المساحة التي تفصل بين الخالق والمخلوق وبين الدالّ والمدلول، بحيث يُختزَل الواقع إلى مستوى واحد، فلا يشير إلى أي عالم آخر أو أية منظومة أخرى، وبحيث تصبح رؤية الواقع، في نهاية الأمر، واحدية لا تختلف كثيراً في بنيتها عن التفسيرات المادية التي تنكر الثنائية والتجاوز. وهذا ما حدث مع الأوساط الدينية اليهودية في عملية صهينة اليهودية، فقد أسقطوا التفسيرات المجازية، وأحلوا محلها تفسيرات حرفية.

فالأرض في المفهوم الحاخامي التقليدي (المجازي) كانت «صهيون الروحية» التي توجد في القلب، وقد وصفها نيثان برنباوم (بعد أن ترك الصهيونية وأصبح أرثوذكسيًا) بأنها ليست وطنًا ماديًا جديداً، بل كيان ديني لم يتوقفوا قط عن حبه والحنين إليه وتذكره. والشعب ليس شعبًا عِرْقيًا ماديًا مثل كل الشعوب وإنما جماعة دينية تدين بالولاء للإله من خلال الميثاق ومَن خلال الإيمان بمنظومة قيمية. ولذا، فإن عودة هذا الشعب إلى أرضه لا يمكن أن تتم إلا بأمر الإله في نهاية التاريخ.

وبدلاً من هذه العقائد التي تحتوي قدراً من التجاوز، ومن ثَمَّ تتطلب تفسيرات

مجازية، طرح الصهاينة المتدينين تفسيرات حرفية لا تختلف كثيراً عن التفسيرات العلمانية (التي تنكر التجاوز) رغم احتفاظها بالمصطلح الديني. فصهيون أصبحت الأرض التي يمكنهم - متى شاءوا - العودة إليها والاستيلاء عليها بقوة السلاح، والشعب أصبح مجموعة من البشر التي لها حقوق مطلقة منفصلة عن المنظومات القيمية الأخلاقية اليهودية، فهم ذوو حقوق مطلقة لا يختلفون كثيراً عن شعوب أوربا في المرحلة الإمبريالية.

وقد واكب هذه الحرفية في التفسير ظهور ديباجات علمانية حلولية. فالشعب في الخطاب الصهيوني أصبح الشعب العضوي (فولك)، وهو مفهوم يَصدُر عن الإيمان بأن ثمة وحدة (وجود) عضوية تربط الشعب (العضوي) وأرضه وتراثه، وأن الجميع تسري فيهم روح واحدة هي مصدر الترابط العضوي هذا، الذي لا تنفصم عراه. وهذه الفكرة فكرة حلولية تجعل الذات القومية موضع التقديس وتخلع عليها المطلقية، والنسق الفلسفي الكامن وراءها نسق مغلق، إذ إن هذه الذات تصبح مرجعية نفسها، هي البداية والنهاية، وحتى برامجها السياسية تصبح مقدَّسة. وعادةً ما تصل هذه النماذج إلى لحظة تحقُّقها في لحظة نهاية التاريخ والفردوس الأرضي، وحينها تتجلى في كل مناحي الحياة، وتتجسد من خلالها. ولذا، نجد أن الصور المجازية التي تُستخدَم في إطار هذه الأنساق صور مجازية عضوية تعبِّر عن عالم عضوي مصمَت ملتفٍّ حول نفسه.

ولأن العلاقة عضوية حتمية، فإن هذا يعني أن الأرض اليهودية (إرتس يسرائيل) ستظل خرابًا ومهجورة إن تم فصل الشعب المقدَّس عن أرضه المقدَّسة. وهذا الشعب نفسه سيظل في حالة اغتراب وحزن (بل وفساد وانحطاط) إن ظل بعيداً عن الأرض. فالأرض تكتسب الحياة من الشعب، والشعب يكتسب الحياة من خلال الأرض. وهذه الرؤية هي التي تفسر الشعار الصهيوني «أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض». فالأرض (اليهودية) ترتبط بشكل عضوي حلولي كموني بالشعب اليهودي، ولذا، فإن وُجد شعب آخر على هذه الأرض (الشعب الفلسطيني على سبيل المثال) فليس له وجود في المنظور العضوي الحلولي (ولذا لابد من تهميشه وطرده وإبادته). وإن وُجد ٩٩٪ من يهود العالم خارج فلسطين، متشردين في بقاع الأرض، فهم لا يزالون بلا أرض بسبب العلاقة العضوية الحتمية

التي تربطهم بالأرض المقدَّسة . والتاريخ اليهودي بأسره تعبير عن رغبة اليهود العارمة في العودة إلى هذه الأرض لتحقيق تلك الرابطة العضوية .

وبعد أن أسقط المتدينون العنصر المجازي (والإيمان بالتجاوز) وتبنَّى العلمانيون الصيغ الرومانتيكية العضوية الحلولية، أصبح اللقاء بين الفريقين سهلاً، فعدَّل المتدينون متتالية العودة حتى يمكنهم تَقبُّل أطروحات الصهيونية العلمانية وممارساتها (اللاأخلاقية) وإعطاؤها شرعية دينية . فبدلاً من المتتالية التقليدية :

نفي بأمر الإله ـ انتظار الماشيَّح ـ مقدم الماشيَّح بإذن الإله ـ عودة تحت قيادته .

أصبحت المتتالية كما يلي :

نفي ـ عودة مجموعة من اليهود (عودة مادية فعلية) للإعداد لمقدم الماشيَّح (دون انتظار مشيئة الإله) ـ مقدم الماشيح ـ عودة كاملة تحت قيادته .

والعودة المقدَّسة، المادية الفعلية الحرفية، تتطلب بطبيعة الحال استخدام العنف والقتل ومساندة الإمبريالية العالمية وطرد الشعب الفلسطيني . وهذا ما فعله الصهاينة المتدينون وقاموا بتبريره بديباجات دينية تخلع على ذواتهم وأفعالهم قداسة ومطلقية (كما هو الحال دائمًا مع المنظومات الحلولية الكمونية) . وفي نهاية الأمر، تَبنَّى المتدينون الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة بعد أن قاموا بتهويدها، فبدلاً من : مادة بشرية تُنقَل إلى خارج أوربا لتوظيفها لصالح القوى الاستعمارية التي ستقوم بنقلها ودعمها، أصبحت : عودة الشعب المقدَّس (المستوطنون الصهاينة) إلى أرضه المقدَّسة (فلسطين) تنفيذًا للوعد الإلهي (على أن تكون العودة دون انتظار لمشيئته، ودون تفرقة بين الوعد الإلهي ووعد بلفور) . ورغم اختلاف الأسماء، فإن المسمى واحد، وهو يؤدي إلى النتيجة نفسها (ويصل هذا الاتجاه إلى قمته في الصهيونية الحلولية العضوية وجماعة جوش إيمونيم) . وقد توارت الصهيونية العلمانية الصريحة، صهيونية اليهود غير اليهود أو اليهود الملحدين، وانقسمت الصهيونية (من منظور الوعي اليهودي) إلى صهيونية إثنية علمانية وصهيونية إثنية دينية، وهما تتفقان تمامًا في كل شيء باستثناء بعض الديباجات والزخارف اللفظية .

وتتجلى الحلولية العضوية في موقف كلٍّ من الدينيين والملحدين من الجيش

الإسرائيلي. فقد ذهب الحاخام تسفي كوك، حفيد الحاخام إسحق كوك، إلى أن الجيش الإسرائيلي هو القداسة الكاملة، وهو الذي يمثل حكم شعب الإله فوق أرضه. ولا يختلف الملحدون الحلوليون عنه في موقفهم من الجيش، فهم، عند احتفالهم بعيد الاستقلال على سبيل المثال، يُغيِّرون منطوق المزمور ١١٨/ ٢٤ الذي يقول: «هذا هو اليوم الذي صنعه الرب» بحيث يصبح: «هذا هو اليوم الذي صنعه تسهال»، أي الجيش الإسرائيلي (مصدر التماسك والوحدة العضوية). وقد أسس الصهاينة دولتهم الصهيونية، بحيث تكون الإطار الشعائري (الحلولي الروحي أو المادي) الذي يعزل اليهودي عن العالم، فهي الدولة الجيتو التي تحيط المواطن برموز وشعارات يهودية، وهي الأداة التي يتحقق من خلالها الثالوث الحلولي المقدَّس.

هذا لا يعني أنه لا يوجد اختلاف بين الحلوليين الملحدين والحلوليين الدينيين. فحلولية الملحدين حلولية بدون إله، على عكس حلولية الدينيين. ولذا، نجد أن الدولة بالنسبة للدينيين هي أهم تجلٍّ للإله. أما بالنسبة للملحدين، فهي ليست تجليًا، وإنما هي نفسُها موضع التقديس. وعادةً ما يُسوَّى هذا الخلاف بالطرق اللفظية السلمية! فعلى سبيل المثال، حين نوقش إعلان دولة إسرائيل، أصر المتدينون على ذكر عبارة «عناية الإله»، فرفضها اللادينيون، وتم حل المشكلة باستخدام عبارة «تسور يسرائيل»، أي «صخرة إسرائيل»، وهي عبارة تعني «الإله الذي يحل في الشعب ويجعله مطلقًا» بالنسبة للدينيين، وتعني «الذات القومية ومصدر المطلقية وموضع القداسة» بالنسبة لغير الدينيين. وقد استمر هذا الاتجاه بعد إنشاء الدولة، بل أخذ أشكالاً متطرفة من بعض النواحي، وأشكالاً صبيانية من بعض النواحي الأخرى. ففي احتفال عيد التدشين (حانوخاه)، يقول الدينيون: «من يتكلم بجبروت الرب» (مزامير ١٠٦/ ٢)، ويقول العلمانيون (الماديون): «من يتكلم بجبروت إسرائيل»، أي شعب وأرض يسرائيل. وفي الاحتفالات الدينية، خصوصًا بعد قراءة التوراة في يوم الغفران، وفي عيد بهجة التوراة في آخر أيام عيد الفصْح، وفي عيد الأسابيع ـ يقول الدينيون: «يزكور إلوهيم»، أي «اذكروا الرَب». أما اللادينيون فيقولون: «يزكور عام يسرائيل»، أي «اذكروا شعب إسرائيل». وقد جاءت في سفر زكريا (٤/ ٦) عبارة «لا بالقدرة ولا بالقوة بل بروحي.. قال رب الجنود»، واللادينيون يُسقطون عبارة «رب الجنود»، وبدلاً من

كلمة «بروحي» يقولون «بالروح». وتوجد رقصة للأطفال في إسرائيل تصاحبها أغنية تَرِد فيها عبارة من سفر القضاة (أنشودة دبورا ـ ٥/ ٣١): «وهكذا يبيد جميع أعدائك يارب»، فتصبح: «وهكذا يُبيد جميع أعدائك يا إسرائيل».

كما يظهر الصراع بشكل حقيقي، وبحدة على مستوى الحياة اليومية في إسرائيل. فالأصوليون اليهود (أي الحَرْفيون أو الحلوليون المتدينون) يطالبون بأداء الشعائر التي لا يكترث بها كثيراً الحلوليون العلمانيون. فيطالب الأصوليون بمنع بيع لحم الخنزير، وإغلاق بعض الطرق يوم السبت، وفرض القيود على عمليات الإجهاض، وإغلاق صالونات الجنس، ومنع نشر إعلانات عن الخدمات الجنسية في الجرائد، ومنع القيام بحفريات أثرية في أماكن الدفن. كما يطالبون بتطبيق قوانين الطعام، وتعديل قانون العودة لمنع هجرة غير اليهود، ويرفضون محاولة إصلاح قوانين الطلاق، ويرفضون الاعتراف بالزواج المدني. ويطالب الأصوليون كذلك بإلغاء صلاحيات الحاخامات الإصلاحيين التي تعطيهم الحق في القيام بمراسم اليهود، وبمنع اليهود الإصلاحيين من الحصول على عضوية المجالس الدينية المحلية.

ويجب أن نؤكد مرة أخرى أن الإله الذي يتحدث عنه الدينيون الحلوليون، ليس إلهًا مفارقًا للشعب متعاليًا عليه متجاوزاً له، وإنما هو حالٌّ وكامن فيه. ومن ثَمَّ، فهو يؤدي إلى قداسة هذا الشعب. ولذا، فإن الاختلاف بين الدينيين والملحدين سيظل سطحيًا، أو على مستوى الإجراءات العملية ومناطق النفوذ والشعائر. فالإله في النسق الحلولي ليس سوى اسم، أما المسمَّى فهو العالم المادي الذي يكمن فيه هذا الإله ولا يتجاوزه.

وقد اكتسحت الصهيونية يهود العالم حتى أصبح من الصعب على الدارسين أو على كل من يتعامل مع اليهودية والصهيونية (وضمن ذلك اليهود أنفسهم) أن يُفرِّقوا بين العقيدة الدينية والعقيدة السياسية. وعلى أية حال، فإن وسائل الإعلام الغربية تساهم في تدعيم هذه الرؤية.

ورغم وجود هذه العلاقة القوية بين الحلولية الكمونية اليهودية والصهيونية لا نستطيع القول بأن الحلولية اليهودية هي التي «أدَّت» إلى ظهور الصهيونية. فكل ما

نريد تأكيده في هذا السياق هو أن ثمة ارتباطًا اختياريًا قويًا بين التيار الحلولي الكموني والأفكار العلمانية. وهذه مقولة تنطبق على كل البشر وعلى كل العقائد، وضمن ذلك العقيدة اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية. فالحلولية الكمونية ولّدت عند معظم اليهود في شرق أوربا (ابتداءً من القرن الثامن عشر) استعداداً كامنًا (كامنًا وحسب) للتأثر بالرؤى المعرفية الحلولية العلمانية التي يختلط فيها المطلق بالنسبي والمقدّس بالزمني، وهي رؤى تشجع على العزلة وعلى جعل الذات موضعَ القداسة وموضع الحلول والكمون. وقد فجرت اللحظة التاريخية والجغرافية التي وُجدت فيها اليهودية في أوربا الإمبريالية (في نهاية القرن التاسع عشر) الإمكانات الحلولية، وغلّبتها على غيرها من الإمكانات، وهيأت لها سُبُل التحقق. فلولا أن الإمبريالية الغربية كانت في حاجة إلى دولة استيطانية في فلسطين، لما قامت للصهيونية قائمة، ولما استولت الحلولية الكمونية على اليهودية، ولربما ظلت تياراً هامشيًا ليس له أيُّ ثقل أو وزن، ولربما أخذ الدين اليهودي نفسه مساراً تاريخيًا آخر. ولكن ظهور الصهيونية بمساندة الإمبريالية وتأييدها، عاق هذا التطور وساعد التيار الحلولي الكموني على السيطرة. ولكننا، على أية حال، نتوقع أن ينحسر المد الصهيوني الحلولي تحت تأثير الضغط العربي وظهور الفلسطينيين مرة أخرى على مسرح الأحداث، وتزايد أزمة الصهيونية. ولربما انتشرت الرؤية التوحيدية مرة أخرى، كما يتضح في لاهوت التحرير اليهودي. وإن كان هذا أمراً صعبًا للغاية باعتبار أن الفكر الديني اليهودي يتحرك الآن في تربة غربية حلولية علمانية. وما يحدث عادةً هو أن الحلولية يتغيّر نطاقها، وبدلاً من أن تكون ثنائية صلبة فإنها تصبح شاملة سائلة.

وقد وضع كثير من أعداء الصهيونية من اليهود وغير اليهود أيديهم على هذه الخاصية في الصهيونية باعتبارها حلولية واحدية روحية (أي باعتبارها شكلاً من أشكال الوثنية) تم تحويلها إلى حلولية مادية. وأشار بعض الحاخامات إلى دولة إسرائيل باعتبارها العجل الذهبي الجديد الذي يعبده اليهود. كما احتج الحاخام جرسون كوهين على ذلك بقوله: «إن كثيراً من يهود العالم يتصورون أن إسرائيل هي معبدهم الأساسي، وأن رئيس وزرائها حاخامهم الأكبر».

وقد ظهرت في ألمانيا، في الثلاثينيات، جماعة من المفكرين الدينيين اللوثريين

الذين أدركوا العناصر الفكرية المشتركة بين النازية الصهيونية وأبعادها العدمية ومن هؤلاء هاينريش فريك الذي حذر اليهود من فكرة الشعب العضوي التي يدافع عنها النازيون والصهاينة، كما عرَّف كلاً من النازية والصهيونية بأنهما حركتان حولتا الأرضية (الارتباط بالأرض) والدنيوية (الارتباط بالدنيا) ـ وهي أمور مادية ـ إلى كيانات ميتافيزيقية، أي إلى دين. وأشار إلى أن النازية والصهيونية تتبنيان الرأي القائل بأن ألمانيا لا يمكنها أن تقبل اليهود أو تظهر التسامح تجاههم.

وفي عام ١٩٢٦، حدَّد فيلي ستارك ما تصوَّره موقف المسيحية من مسألة الشعب العضوي. فأشار إلى نقاط التشابه بين الصهيونية والنازية، فكلتاهما تدور حول قيمة مطلقة تحيطها القداسة الدينية، الدم والتربة، وهي قيمة تضرب بجذورها في المشاعر الأسطورية الكونية، وفي ممالك الأرض بدلاً من مملكة السماء، ومن ثَمَّ توصَّل فيلي ستارك إلى أنه لا يوجد مجال للتفاهم بين المسيحية وعبادة الشعب العضوي (فولك) اليهودية أو النازية. كما توصل إلى أن كلاً من الصهيونية (التي تحاول أن تؤسس الهيكل الثالث أي الدولة الصهيونية) والنازية (التي أسست الرايخ الثالث أي الدولة النازية) تجسيد لعدم فهم البعد المجازي في العقيدة الألفية الاسترجاعية في المسيحية. وبالتالي، فإن كلتا الحركتين ضرب من ضروب المشيحانية السياسية التي تُحوِّل الدنيوي (المدنَّس) إلى مقدَّس، وبذلك يمثل كل منهما تهديداً لليهودية والمسيحية، بل وللجنس البشري بأسره.

الصهيونية الإثنية (الدينية والعلمانية):

توجد عدة تيارات داخل الصهيونية تتنوع بتنوع الديباجات. و«الصهيونية الإثنية» تيار منها يتعامل مع المادة البشرية اليهودية من منظور الهوية والوعي ومعنى الوجود. وقد ساهم هذا التيار في تهويد الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة عن طريق إسقاط المصطلحات الحلولية العضوية عليها. وهي تتفرع إلى اتجاهين: صهيونية إثنية دينية، وصهيونية إثنية علمانية. والصهيونية الإثنية الدينية تدور في إطار الحلولية في مرحلة وحدة الوجود الروحية، أما الصهيونية الإثنية العلمانية فتدور في إطار الحلولية في مرحلة وحدة الوجود المادية، فهي حلولية بدون إله.

ويرى أصحاب التيار الأول أن الدين اليهودي هو أساس القومية اليهودية، وأنه لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدونه. أما أصحاب التيار الثاني، فيذهبون إلى أن الدين اليهودي إن هو إلا أحد أبعاد القومية اليهودية. وكلا الفريقين يدعو إلى الإثنية اليهودية، ولا يختلفان إلا في مصدر هذه الإثنية: أهو العقيدة اليهودية، أم ما يسمونه «التاريخ اليهودي» و«الثقافة اليهودية»؟.

ويجدر التنبيه إلى أن هناك وحدة بين تياري الصهيونية الإثنية وتماثلاً في الاتجاه، فكلاهما يجعل الشعب اليهودي شيئًا مطلقًا مقدَّسًا يتسم بالوحدة العضوية. ولكن، بينما يُفسِّر التيار الإثني الديني هذا التماسك العضوي على أساس ميتافيزيقي (حلول الإله في الشعب)، يفسر الفريق اللا ديني التماسك على أساس مادي (العملية التاريخية) أو روح الشعب (أو ما نسميه حلولية بدون إله). وقد وصل بن جوريون فيما بعد إلى صيغة توفيقية بينهما حين صرح بأنه إذا كان الإله قد اختار الشعب فإن الشعب قد اختار الإله. وعلى كل حال، فإن الحاخام إسحق كوك كان كثيراً ما ينسى صيغته الحلولية ويستخدم الصيغة العضوية دون حياء أو ديباجات. وقد اختتم إحدى مقالاته قائلاً: «ستتحقق عودتنا فقط إذا ما رافقت عظمتُنا الروحية العودةَ إلى الجسد من أجل خلق جسم صحيح قوي وعضلات قوية تغلف روحًا ملتهبة»، وهذه العبارات تليق بنيتشة وآحاد هعام!

ويمكن القول بأن ثمة تقسيمًا واضحًا بين تيارات الصهيونية الثلاثة الأساسية. حيث تتركز مهمة الصهيونية الدبلوماسية ثم العمومية (التوطينية) في ضمان الدعم الإمبريالي وتجنيد أعضاء الجماعات اليهودية وراء المُستوطَن الصهيوني وترحيل الفائض منهم. وتتركز مهمة الصهيونية العمالية (الاستيطانية) في توطين هذا الفائض في فلسطين من خلال مؤسسات استيطانية مختلفة ذات طابع زراعي عسكري. وعلى هذا، فإن لكل صهيونية منها برنامجًا سياسيًا واقتصاديًا يغطي مجالها ونشاطاتها. أما الصهيونية الإثنية، بشقيها الديني والعلماني، فلم يكن يعنيها كثيراً التوجه الاقتصادي أو السياسي، ذلك أنها كانت تتعامل مع مستوى التعبير والوعي ومعنى الوجود. وقد حدَّدت مجالها بأنه «اليهود» أينما كانوا في الداخل والخارج، فهم شعب متميِّز ذو تاريخ متميِّز. كما أنها حددت وظيفتها بأنها توفير العلاج الناجع لمشكلات اليهود الروحية (مشكلة المعنى)، وخلق الوعي

اليهودي، وتطهير الفكر الصهيوني من المفاهيم الاندماجية كافة، وتعميق مفهوم الشعب اليهودي بالإصرار على هوية يهودية محددة للمشروع الصهيوني، بحيث لا يكون هدفه أن يصبح اليهود شعبًا كبقية الشعوب، له دولة مثل كل الدول، وإنما يهدف إلى تعميق الهوية والوعي اليهوديين، وإلى إضفاء معنى يهودي على الوجود اليهودي، سواء في فلسطين أو خارجها.

والدولة التي ستُؤسَّس ـ من منظور الصهيونية الإثنية ـ يجب ألا تكون دولة يهود وحسب، وإنما يجب أن تكون دولة يهودية شكلاً ومضمونًا. ويهدف هذا التيار إلى فرض العزلة الإثنية على اليهود في الخارج حتى يمكن تجنيد أعضاء الجماعات اليهودية وراء المُستوطَن، وإعطاء المستوطنين في الداخل إطاراً عَقَديًا ذا بعد زمني، بحيث يمكن إضفاء القداسة على الرموز القومية، فتتحول فلسطين إلى مركز روحي (بالمعنى الإثنيِّ الديني، أو بالمعنى الإثني العلماني).

كما تَجدُر ملاحظة أن دعاة الخطاب الإثني باتجاهيه الديني والعلماني ـ نظراً لتركيزهم على مشكلات الهوية، لم يكن لهم فكر سياسي أو اقتصادي مستقل. فقد تركوا هذه الصياغات لبنسكر وهرتزل وبوروخوف وجابوتنسكي وغيرهم من الصهاينة، وركزوا هم على الديباجات الإثنية أكثر من تركيزهم على الأمور السياسية أو الاقتصادية. فهم يتحدثون عن لغة الدولة القومية، ونوعية القوانين التي ستسود فيها (من منظور إثني)، وعلاقتها بالتراث اليهودي، ومدى توافق سلوك مستوطنيها والقيمَ الإثنية (الدينية أو العلمانية) اليهودية. كما اهتموا كذلك بالمشاريع الثقافية التي تُوحِّد وعي يهود العالم، وبعلاقة يهود العالم بالدولة المزمع تشييدها.

وبالنظر إلى عدم تَعارُض مجال الصهيونية الإثنية مع مجالات الصياغات الصهيونية الأخرى، فإننا نجد أن معارك دعاة هذا التيار كانت تدور إما فيما بينهم، أو بينهم وبين قيادة «أحباء صهيون» ودعاة الصهيونية الدبلوماسية فيما يختص بالقضايا الدينية والثقافية وحدها. وقد وقع أحد التصادمات بين الإثنيين الدينيين وقيادة جماعة أحباء صهيون عام ١٨٨٨ـ١٨٨٩، وهي سنة سبتية يُحرَّم فيها على اليهود زراعة الأرض حسب التعاليم الدينية اليهودية. ولكن لا يسري هذا التحريم

إلا بعد عودة اليهود إلى أرض الميعاد واستعادتهم إياها، كما أنه لا يسري إن كانت الأرض ملكًا للأغيار. ولكن المستوطنين اليهود استمروا مع هذا في زراعتها رغم ملكيتهم إياها. وقد تَطوَّع الحاخام موهيليفر وأفتى بإمكانية بيع الأرض إلى أحد الأغيار، فتعود إلى غير اليهود، ويحل لليهود بالتالي زراعتها (وهو تحايلٌ مستمرٌ حتى الوقت الحاضر، إذ تقوم الدولة الصهيونية ببيع أرض إسرائيل كل ست سنوات إلى أحد المواطنين غير اليهود ثم تشتريها منه مرة أخرى بعد انتهاء السنة السبتية!).

وكما أسلفنا، فقد نشبت الخلافات عدة مرات بين الفريقين الديني والعلماني، وتم تعليق الخلاف في برنامج بازل. وأثناء إعداد وثيقة إعلان الدولة (التي يُقال لها وثيقة «إعلان استقلال إسرائيل»)، نشب خلاف بين الصهاينة الدينيين والصهاينة العلمانيين حول عبارة «واضعين ثقتنا في الإله» التي أصر المتدينون على ذكرها في الديباجة. وقد حُلَّ الخلاف عن طريق صياغة صهيونية مراوغة (هلامية تُوظِّف الصمت!)، ألا وهي عبارة «تسور يسرائيل» التي تعني حرفيًا «صخرة إسرائيل»، وهي عبارة غامضة تؤدي معنى لادينيًا للادينيين، ومعنى دينيًا لدعاة الصهيونية الدينية. ويبدو أن الدينيين حاولوا كذلك أن تشير الديباجة إلى الوعد الإلهي لجماعة يسرائيل، ولكنهم أخفقوا. ولكي يتم إرضاؤهم، جاءت الديباجة مبهمة تحمل كل المعاني الممكنة: «إرتس يسرائيل هي المكان الذي وُلد فيه الشعب اليهودي، وهنا اكتسبت هويتهم الروحية والدينية والسياسية شكلها، وهنا شيَّدوا أول دولة لهم وخلقوا قيمًا حضارية ذات مغزى قومي عالمي، وأعطوا العالم كتاب الكتب الأزلي».

والإشارة هنا إلى ميلاد الشعب اليهودي الذي يمكن تعريفه دينيًا أو لا دينيًا، وإلى هويته التي يمكن تعريفها على أسس روحية (والكلمة تعني في الأدبيات الصهيونية «إثنية لادينية»، إذ تجري الإشارة إلى صهيونية آحاد هعام على أنها «صهيونية روحية») أو على أسس دينية أو سياسية عامة. و«كتاب الكتب الأزلي» أي «الكتاب المقدَّس» يُشار إليه باعتباره الكتاب الذي أعطاه الشعب اليهودي للعالم (دون تحديد ما إذا كان جزءاً من فلكلور هذا الشعب أو مُرسَل من قِبَل الإله). ونجد في برنامج القدس (١٩٦٨) استمراراً للصيغ المبهمة نفسها، فإسرائيل قامت على أساس رؤية الأنبياء للعدل والسلام (التي يمكن أن تكون بدورها مُرسَلة من الإله،

أو تكون من صنع البشر). كما يشير البرنامج إلى ضرورة الحفاظ على هوية الشعب اليهودي من خلال تشجيع التربية اليهودية والعبرية والقيم الروحية والثقافية اليهودية. ولعل الإشارة إلى التربية اليهودية والعبرية هي في واقع الأمر إشارة إلى التربية الإثنية الدينية والعلمانية.

الديني والعلماني في الدولة الصهيونية

رؤية الصراع في إسرائيل على أنه صراع بين المتدينين والعلمانيين هو شكل من أشكال التطبيع المعرفي. فالكيان الصهيوني كيان له خصوصيته وقوانينه. فمعظم المتدينين فيه ليسوا متدينين، ومعظم العلمانيين ليسوا «علمانيين» أيضًا بالمعنى المألوف للكلمة (فهم ليسوا علمانيين جزئيين، وإنما علمانيون شاملون بدرجة متطرفة). وإذا حاولنا إعادة تقسيم أعضاء المجتمع الصهيوني من منظور الاقتراب أو الابتعاد عن كلٍّ من الدين اليهودي والأيديولوجية الصهيونية، فيمكننا تقسيمهم إلى أربعة أقسام وليس إلى قسمين اثنين:

١ ـ المتدينون:

وهؤلاء يؤمنون باليهودية دينًا توحيديًا، ويرون أن اليهود هم شعب بالمعنى الديني للكلمة أساسًا، وأن العناصر القومية الإثنية في الدين اليهودي (مثل العودة والارتباط بالأرض) هي في جوهرها مفاهيم دينية لا يتم تحقيقها إلا بمشيئة الإله. وهذا الفريق معاد للصهيونية رافض للدولة الصهيونية، بل يرى فيها فعلاً من أفعال الشيطان. ولا تزال جماعة الناطوري كارتا (نواطير المدينة) من أهم الجماعات التي تمثل هذا التيار، وهي تطالب بالانضمام إلى حكومة فلسطينية في المنفى، وتكافح ضد الصهيونية ولها نشاط داخل وخارج الكيان الصهيوني.

٢ ـ الصهاينة المتدينون (أو الإثنيون الدينيون)، أي الصهاينة من أصحاب الديباجات الدينية:

إذا كان المتدينون يرون أن على اليهودي الانتظار، ويرون العودة إلى صهيون فعلاً من أفعال الهرطقة (دحيكات هاكتس ـ أي التعجيل بالنهاية) ـ فإن مسار

التاريخ المقدَّس بالنسبة لهم يأخذ الشكل التالي: نفي ـ انتظار ـ عودة بمشيئة الإله. ومع هذا تغلغلت الصهيونية في صفوف المتدينين، ونجحت في «صهينة» قطاعات كبيرة منهم (في الواقع الغالبية العظمى ممن يُسمون بالمتدينين)، بحيث تم طرح تصوُّر مفاده أنه تجب العودة قبل ظهور الماشيَّح ـ دون انتظار لمشيئة الإله ـ للإعداد لعودته. ويأخذ التاريخ، في رؤيتهم، الشكل التالي: نفي ـ عودة للإعداد لمقدم الماشيَّح ـ انتظار ـ مقدم الماشيَّح.

ومن الواضح أن الشكل الجديد يسقط العنصر الديني إلى حدٍّ كبير، بحيث تصبح العودة فعلاً من أفعال البشر يتم تحت مظلة المنظمة الصهيونية. وبالتالي استطاع هذا الفريق المساهمة في مشروع الاستيطان الصهيوني، والمشاركة في كل النشاطات الصهيونية ـ الاستيطانية والعنصرية والإرهابية.

ولابد من إدراك أن المعسكر الصهيوني الديني (أي صاحب الديباجات الدينية) ليس معسكراً واحداً. فالانقسام السفاردي الإشكنازي يجد أصداءه داخله، فحزب شاس حزب ديني سفاردي، بل يمكن القول بأنه سفاردي أكثر منه ديني، إذ ينضم إليه المهاجرون من البلاد الإسلامية بغض النظر عن مدى تديُّنهم. وهناك أيضًا الانقسام بين ممثلي حركة حبد الحسيدية من أتباع شنيرسون (ديجيل هاتوراه) وممثلي الجناح الديني الليتواني (المتنجديم) من أتباع الحاخام شاخ (أجودات إسرائيل). وهناك أيضًا الحزب الديني القومي أقدم الأحزاب الدينية والذي تعاون مع المؤسسة الصهيونية منذ البداية.

٣ ـ العلمانيون الشاملون:

كانت اليهودية ـ كنسق ديني في أوائل القرن التاسع عشر مع ظهور المجتمع الحديث في أوربا ـ في حالة أزمة عميقة، إذ يبدو أنها تجمدت وتحجرت، بحيث أصبح من العسير عليها أن تتطور. وقد ظهرت الصهيونية وطرحت نفسها على أنها ستحل محل اليهودية كمصدر للهوية، بحيث تصبح اليهودية انتماءً إثنيًا بالدرجة الأولى (على طريقة المشروع القومي في الغرب). ولكن هذه الإثنية اليهودية لا تستند إلى تراث تاريخي طويل كما هي الحال مع الهويات الغربية كالفرنسية والإنجليزية، وإنما تستند إلى التراث الديني اليهودي، كما تستند إلى اعتذاريات،

هي في جوهرها مطلقة مستمدة من المنطق الديني مثل حق اليهود الأزلي في أرض الميعاد. ولذا، فمن الممكن أن نجد شخصًا ملحدًا موغلاً في الإلحاد مثل بن جوريون يقتبس التوراة، بل ويقوم بتفسيرها! وقد استولى الصهاينة على الخطاب الديني اليهودي بكل ما فيه من إطلاق ديني، فهم علمانيون شاملون وليسوا جزئيين، باعتبار أن العلمانية الجزئية تفترض التعددية والنسبية. وهذا الفريق العلماني الشامل هو الذي أسَّس المنظمة الصهيونية العالمية، وهو الذي شيَّد المستوطن الصهيوني. وأهم ممثل له هو المؤسسة العمالية في إسرائيل، بأحزابها ومستوطناتها وتنظيماتها.

٤ ـ العلمانيون الجزئيون:

وهذا فريق صغير من اليهود الذين يرفضون الدين اليهودي، ولا يقبلون الصهيونية، أو يقبلون بصيغة صهيونية يمكن تصنيفها على أنها صيغ علمانية، بمعنى أنها لا تبحث عن مسوغات لنفسها في الدين اليهودي، ولا تخلع على نفسها أيَّ إطلاق. وأهم من يمثل هؤلاء في إسرائيل جماعات صغيرة وشخصيات هامشية مثل حركة حقوق المواطن وأوري أفنيري وآربيه إلياف وشالوميت ألوني.

والأيديولوجية الصهيونية تستبعد الفريق الأول تمامًا، وتستبعد الأخير بدرجات متفاوتة، وتتوجَّه إلى الفريق الثاني والثالث. وقد نشأ بينهم تحالف أو تفاهم منذ المؤتمر الصهيوني الأول.

أزمة الصهيونية الإثنية العلمانية وتصاعد الديباجات الدينية

رغم تزايد معدلات العلمنة في المجتمع الإسرائيلي، ورغم اهتزاز الوضع الراهن ـ فقد لوحظ تَصاعُد الديباجات الدينية في إسرائيل. وقد قدَّم هارولد فيش أستاذ الأدب الإنجليزي ـ وأحد أهم منظِّري الصهيوني الإثنية الدينية الجديدة، الذي هاجر إلى إسرائيل عام ١٩٥٨، حيث درَّس في جامعة بار إيلان وأسَّس معهد اليهودية والفكر الحديث ـ قدَّم تفسيرًا لهذه الظاهرة يمكن عرضه على هذا النحو:

١ ـ أهم التحولات التي طرأت على المجتمع الإسرائيلي تآكُل المؤسسات المختلفة (التي يُقال لها «اشتراكية») داخله. فالكيبوتسات نفسها انكمش حجمها بالنسبة

إلى الاقتصاد القومي، وتحوّلت عن الزراعة إلى الصناعة، واستخدمت العمالة العربية، وتحوّل أعضاء الكيبوتس أنفسهم إلى ما يشبه المديرين ورجال الأعمال. كما أن الطبيعة الاستعمارية للدولة الصهيونية، وتحالفها مع الإمبريالية الغربية وجنوب أفريقيا ـ زادا وضوحًا وذيوعًا. وقد أدّى هذا إلى تآكل الديباجة الاشتراكية، إذ أصبحت فارغة من المعنى يتمسك بها الإشكناز وأولادهم وهم يتمتعون بمستويات معيشية عالية داخل الكيبوتسات الاشتراكية التي يتم تمويلها من الولايات المتحدة، والتي كانت تصدِّر منتجاتها إلى جنوب أفريقيا!

٢ ـ مما زاد عملية التآكُل، وصول يهود البلاد العربية الذين لم تحقق لهم الصهيونية العمالية مستوى معيشيًا مرتفعًا، بقدر ما سلبتهم هويتهم الحضارية، ودفعت بهم إلى أدنى درجات السلم الاجتماعي (فوق العرب مباشرةً!).

٣ ـ ثم جاء اليهود السوفييت الهاربون من النظام الاشتراكي، الباحثون عن النعيم الاستهلاكي، الذين لم يكونوا على أدنى استعداد لأن يمضوا في اللعبة الصهيونية الاشتراكية!

٤ ـ كان المعسكر العمالي اللاديني هو المعسكر المهيمن على المشروع الصهيوني منذ العشرينيات، إذ كانت مؤسساته القوية الضخمة (الهستدروت والكيبوتس) هي المهيمنة. ولكن هزيمة ١٩٧٣ أفقدته كثيراً من شرعيته، وأصبح بإمكان معسكر الليكود (الصهيونية ذات الديباجة اليمينية) أن يطرح نفسه كبديل. ثم نجح بالفعل في الوصول إلى الحكم عام ١٩٧٧. ورغم أن زعماء الليكود هم أنفسهم لا دينيون، إلا أنهم زادوا جرعة الاعتذاريات الدينية الصهيونية حتى يمكنهم اجتذاب اليهود السفارد واليهود العرب ـ الذين لا يزال الدين يلعب دوراً كبيراً في حياتهم.

٥ ـ أصبح المجتمع الصهيوني مجتمعًا متسيبًا من الناحية الأخلاقية، ويعود هذا بغير شك إلى أنه مجتمع مستوطنين مهاجرين، ومثل هذه المجتمعات تتسم بالتفكك والتسيب الخلقي لأسباب كثيرة ليس هنا مجال حصرها. ولعل اعتماد المجتمع الإسرائيلي على السياحة (وفي تصوري أن السائح باعتباره شخصًا مُقتلَعًا باحثًا

عن المتعة العابرة لقاء أجر، عنصر مدمر من الناحية الأخلاقية والاجتماعية) ساهم هو الآخر في زيادة التفكك والتسيب. ثم كان للسياسات الاقتصادية التي تبناها الليكود في أوائل الثمانينيات (كجزء من حملته الانتخابية)، والتي تشبه من بعض الوجوه سياسات الانفتاح في مصر ـ بتشجيعه الاستيراد الاستهلاكي ـ أعمق الأثر في زيادة حدة السُّعار الاستهلاكي وما يصاحبه من توجهات اجتماعية ضارة. ومهما كان السبب، فالمحصلة النهائية هي أن المجتمع الإسرائيلي ـ كما يقول أمنون روبنشتاين في كتابه العودة للحلم الصهيوني ـ أصبح من أكثر المجتمعات انحلالاً في العالم، ولا يوجد أيُّ نوع من أنواع الانحرافات الجنسية إلا ويُمارَس فيه.

٦ ـ لا يمكن فصل الصهيونية عن التوسع وضم الأراضي. فبعد عام ١٩٦٧ تم ضم أراض شاسعة كان على الصهاينة استعمارها. وقد تمت حركة الاستعمار الاستيطاني في الضفة الغربية تحت رايات الديباجة الدينية. فمعظم المستوطنين في الضفة الغربية من المتدينيون ـ لأن العلمانيين فقدوا الرغبة في الدفاع عن المُثُل الصهيونية العلمانية ـ. وقد أسبغ هذا الكثير من الشرعية على المؤسسة الدينية.

٧ ـ استخدام الاعتذاريات الصهيونية العلمانية (الصهيونية كحركة تحرُّر وطني للشعب اليهودي ـ الصهيونية كحركة بَعْث اشتراكي) أصبح أمراً صعبًا جداً مع تزايد قمع الشعب الفلسطيني، ولذا، لم يكن هناك مفر من استخدام اعتذاريات دينية مغلَّفة.

٨ ـ وأخيراً.. هناك أزمة الأيديولوجية الصهيونية العامة. فيجب ألا نسقط من اعتبارنا الأزمة العامة التي تعيشها المجتمعات العلمانية في الغرب، فهي مجتمعات اكتشفت إفلاس مبدأ اللذة والمنفعة (التي تستند إليها فلسفة الحكم في هذه الدول)، وبالتالي ظهر فيها ما يُطلَق عليه أزمة المعنى. فالفرد في مجابهة العزلة والشيخوخة والمشكلات الشخصية والموت لا يقنع بالتفسير النفعي أو ما شابهه من تفسيرات مادية أخرى. بل يبحث عن إجابات أكثر عمقًا وإنسانية للأسئلة التي تطرحها عليه تجربته الشخصية والحياتية في هذا الكون.

كل هذا أدَّى ـ بحسب تصوُّر هارولد فيش ـ إلى إفلاس الصهيونية الإثنية

العلمانية. ويلخص فيش هذا الموقف في هذه الكلمات: «ثمة أزمة روحية مركبة تؤثر في المجتمع الإسرائيلي العلماني. فكثيرون من أتباع جوردون يبحثون عن الوظائف. كما أن هناك بين أبناء الرواد الاشتراكيين قدراً متزايداً من التقليد الرخيص لحضارة الغرب، والعدمية في الأدب والفنون، والتلاعب بالمال العام من أجل الربح الخاص. وبين أبناء اليهود الأتقياء، الذين أتوا من الأحياء اليهودية في الدار البيضاء ومراكش، قدر متزايد من جرائم العنف وإدمان المخدرات. فعندما وصلوا (وهم أطفال)، في بداية الخمسينيات، حرمهم المجتمع العلماني من حقهم الطبيعي الروحي وأعطاهم بضائع رخيصة في المقابل».

لكل هذا، بدأت المؤسسة الدينية الصهيونية تطرح نفسها كبديل، وتبدي استعدادها للإمساك بزمام القيادة، ولم تَعُد تقنع بدور الشريك الضعيف. وعلى كلٍّ.. إذا كانت إسرائيل دولة يهودية حقًّا كما تدّعي، فمَن أحق بالحديث باسمها وإدارتها من المتدينين الصهاينة، الذين يرفعون لواء الدين القومي والقومية الدينية، ويُعرِّفون اليهودي تعريفًا يحل مشكلة المعنى بالنسبة له، ويسوِّغ وجوده في فلسطين في خط النار داخل الحروب المتكررة (فالشعب المختار - حسب تفسيرهم - شعب كُتبت عليه مجابهة الأغيار، ولا يمكن أن يقنع بالحياة الرِّخْوة الهينة التي يبشر بها اللادينيون) - ؟!.

صهينة العناصر الدينية الأرثوذكسية بعد عام ١٩٦٧

بعد احتلال ما تبقى من فلسطين في حرب يونية ١٩٦٧، طرأ تحوُّل على مواقف معظم الأحزاب الدينية الصهيونية وغير الصهيونية، من اعتبار هذه الحرب معجزة وإشارة ربانية إلى اعتبارها بداية الخلاص. وفي الأوساط الدينية غير الصهيونية انطلق الصوت الجديد من الولايات المتحدة، موطن زعيم حركة حبد، الحاخام شنيرسون. ويتلخص الموقف الجديد بالقول: «صحيح أن دولة إسرائيل بوصفها كيانًا صهيونيًا تعبير عن الكفر والتمرُّد على إرادة الله، ولذلك فهي بالتأكيد ليست تعبيراً عن الخلاص. لكن، ومن ناحية أخرى، فإن أرض إسرائيل بسيادة يهودية تنطوي على مغان ذات أهمية».. ولذلك تدعو هذه الحركة إلى عدم التنازل عن أيٍّ من الأراضي التي احتُلت عام ١٩٦٧، وذلك من منطلق أحكام الشريعة الدينية.

لقد تأثر الموقف منذ البداية بما سُمي «المعجزات والإشارات السماوية» التي تجلّت بالانتصارات في الحروب المختلفة، وخصوصًا حرب ١٩٤٨ وحرب ١٩٦٧. وقد اعتمد قسم من هذا التيار، في تأكيده عدم قدسية إسرائيل، على الفارق بين دولة إسرائيل وأرض إسرائيل، وعلى ذلك الجزء بالذات الذي لا يمثل مكانًا مهمًا في التقاليد الدينية اليهودية. لكن، بعد احتلال عام ١٩٦٧، زال الفارق عمليًا، وأصبح هناك تطابق بين أرض إسرائيل وهي مفهوم ديني، وبين دولة إسرائيل وهي مفهوم سياسي علماني، وزاد اقتراب أتباع هذا التيار تدريجيًا من الأوساط اليمينية (أو «لوبي أرض إسرائيل» كما تسمِّي نفسها) في إسرائيل. ومع أن هذا التيار ما يزال غير صهيوني بالمعنى التقليدي، إلا أن تحوُّل أرض إسرائيل إلى قيمة دينية في نظره، جعله يقترب كثيرًا من مواقف جوش إيمونيم.

أما التيار الثاني القديم الجديد، فهو التيار الذي تمثله المدارس الدينية الليتوانية بزعامة الحاخام إليعازر مناحم شاخ، وهو الآن شخصية متميزة في عالم المتدينين اليهود. وقد ساهم الحاخام شاخ، بعد انشقاقه عن مجلس كبار التوراة (السلطة الروحية لأجودات إسرائيل)، في إقامة حزبين هما: حركة شاس التي قاسمه زعامتها الروحية الحاخام الشرقي عوفاديا يوسف، وحركة ديجل هتواراه (علم التوراة) التي لا ينافسه أحد في زعامتها حتى اليوم.

ينظر الحاخام شاخ إلى دولة إسرائيل نظرة برجماتية مغالية في برجماتيتها، لأنه ينزع عنها أية قيمة مقدَّسة.. فلا هي بداية الخلاص - كما تعتقد جوش إيمونيم، ولا هي مقدمة لبداية الخلاص إذا أحسن استخدامها - كما تدَّعي أوساط من أجودات إسرائيل، كما أن أرض إسرائيل ليست مقدَّسة بحد ذاتها.

ويعتقد الحاخام شاخ بقدوم الماشيَّح، أي أن هناك جانبًا مشيحانيًا في تدينه. إلا أنه لا يرى أي عنصر مشيحاني في الواقع، فالواقع التاريخي يتطور بموجب منطقه الداخلي. والتوراة حافظت على الشعب اليهودي آلاف السنين، فهل نستبدل بها شيئًا آخر؟ وهو يرى - في النهاية - أن التوراة هي التي تحافظ على شعب إسرائيل، لا الدولة.

وينقسم العالم، في نظر الحاخام شاخ، إلى يهود وغير يهود (الأمم). والمقولة

التلمودية والتوراتية: «عليك ألا تتعجل النهاية، وألا تتمرَّد ضد الأمم» تحمل، لدى هذا التيار، معاني محدَّدة. فالتمرد ضد الأمم لا يعني أن على اليهود البقاء في منفاهم الجغرافي وألا يقيموا دولة يهودية.. بل يعني أن تتعامل إسرائيل بحذر مع الدول العظمى ومع العرب، وعليها أن تكون مستعدة لتقديم تنازلات من أجل السلام. وهذا موقف يتبناه بشكل أكثر حدة الحاخام عوفاديا يوسف الذي يدعو إلى تفضيل «سلامة اليهود على سلامة أرض إسرائيل». لكن، ومن ناحية أخرى، فإن الحاخام شاخ يطرح أمام الصهيونية تحديًا جديدًا، هو وطنية يهودية تنظر إلى غير اليهود بريْبة وحذر. فالصهيونية تحاول تحويل اليهود إلى أمة كباقي الأمم، لكنهم ليسوا كذلك، فالأمم ترقب الفرصة للانقضاض على اليهود: «من البدهي أن يكره عيسو يعقوب» (مقولة من المدراش). وعلى اليهود أن يفوِّتوا الفرصة على غير اليهود.. عليهم إذن أن يتصرفوا بحكمة وحذر، وأن يتقنوا إجراء الحلول الوسط!

ملحق

تعريف أهم المصطلحات والمفاهيم الأساسية المتواترة

تنطلق هذه الدراسة (وكل دراساتي الأخرى) من الإيمان بأن ثمة فارقًا جوهريًا كيفيًا بين عالم الإنسان المركب، المحفوف بالأسرار من جهة، وعالم الطبيعة (والأشياء والمادة) من جهة أخرى. ولذا فإن هذه الدراسة تفترض أن الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي، مستقل عنه. وأن الإنسان يوجد في الطبيعة ولكنه ليس جزءًا عضويًا منها، لأن فيه من الخصائص ما يجعله قادرًا على تجاوزها وتجاوز قوانينها الحتمية، وصولاً إلى رحابة الإنسانية وتركيبيتها (وهذا هو مصدر ثنائية الإنساني والطبيعي التي تسم كل الأنساق المعرفية الهيومانية الإنسانية Humanistic).

وقد استخدمنا وسككنا كثيرًا من المصطلحات والمفاهيم، حتى يتسنى لنا التعبير عن هذه الرؤية، وهذا الملحق مخصَّص للتعريف بأهمها وأكثرها تواترًا. وقد رأينا أن نرتبها ترتيبًا منطقيًا حتى يمكن للقارئ أن يحيط ببناء المصطلحات والمفاهيم، وحتى يمكنه أن يرى علاقة المقدمات بالنتائج وأن يتعرف على المنهج التحليلي الذي اتبعناه. وقد اضطررنا إلى شيء من تكرار بعض الأفكار في عدد من المواضع، نظرًا لتداخل كثير من هذه المصطلحات. وقد أدرجنا في نهاية هذا الملحق فهرسًا ألفبائيًا بالمصطلحات والمفاهيم التي يضمها الملحق، ولذا فكلمة «نموذج» التي تأتي في بداية الملحق تأتي تحت حرف النون في الفهرس الألفبائي.

ولا يفوتنا في نهاية هذا التقديم أن نشير إلى أن هذه المصطلحات والمفاهيم ليست هي كلّ ما استخدمنا في هذه الدراسة، ولكنها المفاهيم الأساسية المتواترة، ولعل ما

ورد بشأن غيرها في صُلب الدراسة يكون مغنيًا عن إعادته هنا. وعلى كلٍّ، فما خصصناه في هذا الملحق يشير إلى غيره مما لم نذكره.

نموذج:

«النموذج» هو بنية تصوُّرية يجردها عقل الإنسان من كَمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، فهو يستبعد بعضها باعتبارها غير دالة (من وجهة نظره) ويستبقي البعض الآخر، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقًا خاصًا بحيث تصبح (حَسْب تصوُّره) مترابطة، ومُماثلة في ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع.

وكل هذا يعني أن عقل الإنسان ليس خاملاً، يتلقى الواقع بشكل سلبي ويسجله بشكل مباشر، وإنما هو مبدع وخلاق، يعيد صياغة الواقع من خلال النماذج المعرفية والإدراكية أثناء أبسط عمليات الإدراك. أي أن استخدام النماذج مسألة حتمية تدخل في صميم عملية الإدراك، ومن ثَمَّ فعملية الإدراك هي ذاتها عملية تفسير. ورغم أن النموذج بنية تصوُّرية، فإن من الممكن اختباره لاكتشاف مقدرته التفسيرية والتصنيفية.

نموذج اختزالي:

«النموذج الاختزاليّ» هو النموذج الذي يختزل الواقع إلى عدة عناصر بسيطة، مستبعداً كثيراً من العناصر والأبعاد (وخصوصًا العناصر الإنسانية المركَّبة) مصدر تركيبية الظاهرة. ويتجه هذا النموذج نحو تفسير كل الظواهر (الطبيعية المادية والإنسانية) في يقين كامل، وبطريقة شاملة تبسيطية بالغة، من خلال سبب واحد أو عدة أسباب، عادةً ما تنحل كلها وتمتزج لتصبح (في نهاية الأمر) مبدأً واحداً ثابتًا لا يتغيَّر.

نموذج مركب:

«النموذج المُركَّب» هو النموذج الذي يحوي عناصر متداخلة مُركَّبة (أهمها

الفاعل الإنساني ودوافعه)، بحيث يُعطي الدارس صورة مُركَّبة عن الواقع، ولا يختزل أيًا من عناصره أو مستوياته المتعددة أو تناقضاته أو ثنائياته أو العوامل المادية والروحية التي تعتمل فيه. وهو نموذج تفسيري منفتح اجتهادي (وليس نموذجًا موضوعيًا ماديًا متلقيًا)، يرفض الواحدية السببية، ولا يطمح للوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي.

نموذج معرفي:

«النموذج المعرفي» هو النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني (وكلمة «كلي» في استخدامنا تفيد الشمول والعموم، بينما تعني «نهاية الشيء» غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء). وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله ـ الطبيعة ـ الإنسان. ونحن نركز على الإنسان (الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية)، ومن خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). وفي محاولة دراسة صورة الإنسان الكامنة في أي نموذج معرفي يستطيع للدارس أن يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية يجمعها كلها عنصر واحد هو التجاوز ـ:

(أ) علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة: أيُعدُّ الإنسان جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، أم هو جزء يتجزأ منها له استقلال نسبي عنها؟ أيتميَّز الإنسان بأبعاد أخرى لا تَخضَع لعالم الطبيعة/ المادة (الواحدية في مقابل الثنائية)، أم أن وجوده طبيعي/ مادي محض؟ أيعتبر الإنسان سابقًا للطبيعة/ المادة، متجاوزًا لها، أم أنها سابقة عليه، متجاوزة له؟ أيدرك الإنسان الطبيعة، بشكلٍ سلبيٍّ مُتلقٍّ، أم بشكلٍ إيجابيٍّ إبداعيٍّ خلاق؟

(ب) الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ أهناك غرض في الطبيعة، أم أنها مجرد حركة دائمة متكررة أو حركة متطورة نحو درجات أعلى من «النمو والتقدم» أم أنها حركة خاضعة للصدفة؟ ما المبدأ الواحد في الكون، أو القوة المحركة له، الذي يمنحه هدفه وتماسكه، ويضفي عليه المعنى؟، أهو كامن فيه، أم متجاوز له؟

(جـ) مشكلة المعيارية: هل هناك معيارية أساساً؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/ المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟

ونحن نضع التحليل السياسي والاقتصادي، ذلك التحليل الذي يكتفي برصد العناصر السياسية والاقتصادية في الوجود الإنساني ويُهمِّش العناصر الأخرى، مقابل التحليل المعرفي. ومع هذا، لابد أن يُعبِّر أي خطاب سياسي اقتصادي، مهما بلغ من سطحية، عن الأسئلة الكلية والنهائية (الخاصة بطبيعة الإنسان والهدف من وجوده ومصدر معياريته)، فكل قول وكل نص يحتوي على نموذج معرفي. إما ظاهر أو كامن.

أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية:

إذا تَمكَّن النموذج من تفسير عدد من جوانب الواقع يفوق عدد ما تفسره النماذج الأخرى فهو «أكثر تفسيريّة» منها، وهي من ثَمَّ «أقل تفسيرية» منه. ونحن نُفضِّل استخدام هاتين العبارتين بدلاً من عبارتي «موضوعي» و«ذاتي»، لأنهما تؤكدان دور العقل الإنساني، وتستعيدان البُعد الاجتهادي غير النهائي في عملية رصد الواقع، على عكس «موضوعي» و«ذاتي» اللتين تدوران في إطار الموضوعية السلبية المتلقية.

ويمكن القول بأن هذين المصطلحين أكثر عملية ودقة، لأن العالم صاحب الأطروحة لن يقول «هذه هي الرؤية الموضوعية»، ومن ثَمَّ يضفي عليها قدراً كبيراً من النهائية، بل سيقول بكل تَواضُع «هذا هو اجتهادي الذي أعتقد أنه أكثر تفسيرية، وأرجو أن تقوموا باختبار ما توصلت إليه».

الموضوع والذات:

«الموضوع» هو الشيء الموجود في العالم الخارجي وكل ما يُدرك بالحس ويخضع للتجربة، وحقيقته ووجوده ليس رهنًا بمعرفته أو رغائبنا أو آرائنا. ويمكن القول بأن

«الموضوع» في الفلسفات التي يُقال لها «موضوعية» هو الركيزة الأساسية للعالم، وهو بمقام المحرك الأول. ولذا فكلمة «موضوع» يمكن أن تشير إلى أية مجردات ومطلقات مادية لا إنسانية هي في جوهرها تنويع على الطبيعة/ المادة. وهذه المطلقات المادية تتجاوز الإنسان ولا يتجاوزها وتستوعب الإنسان ولا يستوعبها. ونشير إليها أحيانًا بتعبير «المطلق العلماني»، فهي مرجعية ذاتها (الدولة القومية ـ السوق/ المصنع ـ الدافع الاقتصادي ـ المنفعة ـ اللذة ـ حتمية التاريخ).

أما مصطلح «الذات» فيستخدم للإشارة إلى العقل والأنا أو الفاعل الإنساني المفكر وصاحب الإرادة الحرة، ولذا فالذاتي هو ما يتصل بعالم الشعور والتفكير والصور الذهنية والإرادة. وعادةً ما توضع الذات في مقابل الموضوع، فنتحدث عن إرادة الإنسان الحرة المستقلة (الذاتية) في مقابل قوانين التاريخ (الموضوعية).

وفي إطار المنظومات الحلولية الكمونية والمنظومة العلمانية الشاملة (العقلانية المادية) يكون مركز الكون حالاً فيه، في كل من الموضوع (المادي) والذات (الإنسانية). فتنشأ حالة استقطاب شديدة، إذ تضع الذات (الإنسانية) نفسها في مركز الكون، مدعية أنها ستحقق تجاوزاً لقوانين الطبيعة/ المادة فتتمركز حول نفسها. ولكن الذات الإنسانية في الإطار المادي ذات طبيعة مادية، وليس لها أصول ربانية، ولذا فهي في تركزها حول نفسها تتمركز في واقع الأمر على كيان طبيعي/ مادي فتفقد حدودها وتتفكك ويهيمن عليها الموضوع النهائي (الطبيعة/ المادة)، وبذا يؤدي التمركز حول الذات (الإنسانية) داخل المنظومة المادية إلى التمركز حول الموضوع (الطبيعة/ المادة) وتحل الموضوعية المادية محل الذاتية الإنسانية (التي تدور في الإطار المادي).

الموضوعية والذاتية:

«الموضوعية» هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوهها نظرة ضيقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره. ولذا، فإن وُصف شخص بأن «تفكيره موضوعي»، فإن هذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه تستندَ إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل وبعد معرفة كل الملابسات والظروف والمكونات.

والموضوعية هي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً ماديًا خارجيًا في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المُدركة) إدراكًا كاملاً، وأنه بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل، هذا إن واجه الواقع بدون فرضيات فلسفية أو أهواء مسبقة، فهو بهذه الطريقة يستطيع أن يصل إلى تَصوُّر موضوعي دقيق للواقع يكاد يكون فوتوغرافيًا.

وكلمة «الذاتي» تعني «الفردي»، أي ما يخص شخصًا واحدًا، فإن وُصف أحد بأن «تفكيره ذاتي» فهذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه. ويُطلَق لفظ «ذاتي» توسعًا على ما كان مصدره الفكر لا الواقع، ومنه الأحكام الذاتية (مقابل الأحكام الموضوعية) وهي الأحكام التي تعبِّر عن وجهة نظر صاحبها وشعوره وذوقه. فمعرفتنا بالواقع محدودة تمامًا عن طريق خبرتنا الذاتية الخاصة وتجربتنا الفريدة ووعينا وإدراكنا.

و«الذاتي» في الميتافيزيقا هو رد كل وجود إلى الذات، والاعتداد بالفكر وحده. أما «الموضوعي»، فهو رد كل الوجود إلى الموضوع، المبدأ الواحد المتجاوز للذات. أما في نظرية المعرفة، فإن «الذاتية» تعني أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعي، فهي مجرد اعتبارات ذاتية، وليس ثمة حقيقة مطلقة، بينما ترى «الموضوعية» إمكانية التفرقة. وفي عالم الأخلاق، تذهب الذاتية إلى أن مقياس الخير والشر إنما يقوم على اعتبارات شخصية إذ لا تُوجَد معيارية متجاوزة، أما الموضوعية فترى إمكانية التوصل إلى معيارية. وفي عالم الجمال، تذهب الذاتية إلى أن الأحكام الجمالية مسألة ذوق، أما الموضوعية فهي تحاول أن تصل إلى قواعد عامة يمكن عن طريقها التمييز بين الجميل والقبيح.

ورغم أن هذه التعريفات تبدو سلسة وبسيطة، ورغم أن التعارض بين الذاتي والموضوعي سلس وواضح، فإن ثمة مفاهيم معرفية كلية نهائية متضمَنة غير واضحة تجيب عن الأسئلة الكلية النهائية (ما هو الإنسان؟ ما العناصر المكونة له؟ ما علاقة عقله بالواقع؟ ما الهدف من وجوده؟ أيهما يسبق وجوده وجود الآخر-

الإنسان أم الطبيعة؟). وسنلاحظ ابتداءً أن هناك أشكالاً كثيرة من الموضوعية (تماماً كما أن هناك أشكالاً كثيرة من العقلانية)، ولكن المرجعيات عادةً غير واضحة. فإذا قلنا «فلنكن موضوعيين» أو «فلنُحكِّم العقل» ولم نزد، فنحن نقول في واقع الأمر «فلنكن موضوعيين ولنُحكِّم العقل في إطار المنظومة المعرفية السائدة والتي تسبق كلاً من الموضوع والعقل». وفي العصر الحديث، نجد أن المنظومة المهيمنة هي المنظومة المادية ونموذج الطبيعة/ المادة حيث لا يوجد فرق بين الطبيعة والإنسان. ولذا، فإن عبارة بريئة مثل «فلنكن موضوعيين» تعني في واقع الأمر «فلنتجرد من عواطفنا وذكرياتنا ومنظوماتنا الأخلاقية وتراثنا ولنرصد الواقع الإنساني والطبيعي كما هو»، أي أن كلمة «موضوعية» بشكل مجرد تعني عادةً «الموضوعية المادية» أو «المتلقية» (تماماً كما أن كلمة «عقل» بشكل مجرد تعني «العقل المادي»). وبهذا المعنى، فإن الموضوعية هي، في واقع الأمر، العقلانية المادية في مرحلة التمركز حول الموضوع (لا التمركز حول الذات). وأنها نتاج الرؤية المتمركزة حول الطبيعة/ المادة، وعادةً ما تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة في الطبيعة/ المادة (على عكس الذاتية، فهي نتاج الرؤية المتمركزة حول الذات والإنسان، وعادةً ما تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة في الذات).

ويمكن تلخيص الأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) للموضوعية (المادية) بأنها الإيمان بأن العالم (الإنسان والطبيعة) كل متجانس مكتف بذاته. وتبدأ المتتالية النماذجية للموضوعية بمرحلة إنسانية ذاتية (تَمركُز حول الذَّات) ومع تحقق المتتالية تصبح الطبيعة/ المادة هي المركز (التمركز حول الموضوع) وهذا يعني في واقع الأمر استبعاد الإنسان كعنصر فاعل وتحويله إلى عنصر سلبي متلق، والطبيعة نفسها تتحول إلى كيان بسيط منبسط مُسطَّح يستوعب هذا الإنسان، أي أن ثنائية الإنسان والطبيعة يتم القضاء عليها لصالح الطبيعة وتسود الواحدية المادية.

المجرد والعيني (أو المتعين):

«التجريد» هو عزل صفة أو علاقة عزلاً ذهنيًا، وقصر الاعتبار عليها، مثلما يُجرِّد امتداد الجسم من كتلته، مع أن هاتين الصفتين لا تنفكان عن الجسم في

الوجود الخارجي. وتتضمن أبسط العمليات الإدراكية قدراً من التجريد، فالعقل لا يعكس الواقع بشكل مباشر آلي. وحينما يتم التجريد بشكل واعٍ، فهو يهدف إلى توفير إمكانية النظر إلى ما يَتصورّ المرء أنه أهم سمات ظاهرةٍ ما وحدودها في صورتها النقية الخالصة (جوهرها)، دون أن يراعي مختلف التأثيرات الثانوية والجانبية والعَرَضية. وهي عملية تحديد وفَصْل - أي تعيين حدود - يتم من خلالها استبعاد جزئيات وتفاصيل، وصولاً إلى الظاهرة التي يحاول العقل فهمها. فالتجريد من ثَمَّ استراتيجية تحليلية أساسية، وهو مسألة أساسية في عملية صياغة النماذج وفي عملية استخدامها واكتشافها.

و«العينيُ» هو «الشخصي»، وهو ما يُدرك بالحواس - ولذلك نُسب إلى العين -، وهو أهم ما يميِّز أي شيء نوعي أو فردي. ويُستخدَم المصطلح ليشير إلى حادثة مفردة أو موضوع خاص، فيمكن أن نتحدث عن «تفاحة حمراء»، وهذا شيء عيني، أما «الفاكهة» فهي شيء مجرد، أي أن «المعيَّن» أو «المتعين» أو «العيني» يقابل «المجرد» أو «المحسوس».

التفكيك والتركيب:

مصطلح «تفكيك» أو «تقويض» ترجمة لكلمة «دي كونستراكشن deconstrrction» الإنجليزية. و«فكَّ الشيء» أي «فَصَلَه وفرَّق أجزاءه بعضها عن بعض»، وعكسها «ركَّب الشيء» أي «جَعَل بعضه فوق بعض» و«ضمه إلى غيره». والإدراك يكون حسب نَموذج تتم على أساسه عملية استبعاد واستبقاء، أي عملية تجريد. وهذه العملية تتم من خلال عملية تفكيك وتركيب، فيقوم العقل بفصل أجزاء ظاهرة معيَّنة بعضها عن بعض، ويستبعد بعضها ويُبقي بعضها الآخر، ثم يعيد تركيبها على أُسس جديدة، أي أن التجريد والتفسير هما في جوهرهما عملية تفكيك وتركيب.

ونستخدم أحيانًا كلمة «يفكِّك» بمعنى «يرد ما هو إنساني إلى ما هو دون الإنساني»، أي «المادي/ الطبيعي»، باعتبار أن الإنسان في منظور البعض إن هو إلا مادة. وعملية التفكيك هنا هي أيضًا عملية «تقويض»، إذ إن الإنسان حينما يُردُّ إلى

ما هو مادي، فإنه يتم بذلك تقويض إنسانية الكائن البشري، إذ يصبح مادة لا قداسة فيها ولا خصوصية لها.

وعملية التفكيك هذه هي جوهر ما يسمَّى «الاستنارة المظلمة»، أي رؤية الإنسان باعتباره كائنًا طبيعيًا تحركه غرائزه الوحشية المظلمة القابعة داخله، أو القوانين الآلية الموجودة خارجه ولا يمكنه تجاوزها.

وعملية التفكيك هذه لا تتبعها أية عملية «تركيب»، وهذا ما قامت به العلمانية الشاملة حينما قامت بتفسير الإنسان في كليته على أُسس مادية (اقتصادية أو جنسية)، وهذا مايفعله أيضًا أتباع المدرسة التفكيكية.

ومع هذا يمكن القول بأن المشروع التحديثي الغربي ليس تفكيكيًا وحسب، وإنما هو أيضًا مشروع تأسيسي. فهو يعيد تركيب الكون على أساس نموذج الطبيعة/ المادة والمطلقات العلمانية المختلفة التي تَرُد الإنسان إلى هذا العنصر المادي أو ذاك. فالمنظومة الداروينية، على سبيل المثال، تعيد تركيب المجتمع على أساس أنه غابة يتصارع فيها الإنسان مع الحيوان والإنسان مع الإنسان، فهي حرب الجميع ضد الجميع!

بنْية

«البنْية» هي شبكة العلاقات التي يعقلها الإنسان ويجردها بعد ملاحظته الواقعَ في كلِّ علاقاته المتشابكة، ويرى أنها تربط بين عناصر الكل الواقعي أو تجمع أجزاءه، وأنها القانون الذي يضبط هذه العلاقات. ومن ثَمَّ، فالبنية، كما تتبدَّى في عقل الإنسان، ليست ذاتية ولا موضوعية تمامًا. ولا يعني هذا أن البنية مجرد «إدراك» لشبكة العلاقات، وإنما هي كلٌّ من «الإدراك» و"الشبكة». أي أن البنية، إلى جانب وجودها الذاتي في العقل، لها وجود موضوعي، قد يدرك الإنسان معظم أو بعض جوانبه، وقد لا يدرك أيًا منها.

وهنا يمكن التمييز بين «البنية السطحية» و«البنية العميقة»، فالبنية السطحية هي هيكل الشيء ووحدته المادية الظاهرة، أما البنية العميقة فهي كامنة في صميم الشيء، وهي التي تمنح الظاهرة هُويتها وتُضفي عليها خصوصيتها. وعادةً ما يعي

المرء البنية السطحية المادية المباشرة، فإدراكها أمر متيسِّر ويتم بالحواس الخمسة، أما إدراك البنية الكامنة فهو أمر أكثر صعوبة، يتطلب استخدام الحواس وإعمال العقل والخيال والحدس. ولذا، عادةً ما يعيش البشر داخل بُنىً اجتماعية وتاريخية واقتصادية يستبطنونها فتؤثر في سلوكهم وتشكِّل رؤيتهم للكون، وتُحدِّد خطابهم الحضاري دون وعي منهم. ومن ثَمَّ، فثمة فارق بين «البنية» و«النية»، فقد تَخْلُص النية ولكنها تتعارض وقوانينَ البنية، ولذا قد يجد المرء نفسه يسلك سلوكًا يختلف تمامًا عما نواه.

وحينما نقول في دراستنا «إن هذا الشيء لصيق ببنية المجتمع»، فإننا نعني أنه جزء جوهري وليس عَرَضيًا منه، حتى لو لم يدرك أعضاء المجتمع هذه الحقيقة. وثمة فارق آخر بين بنية الشيء وبين تاريخه ووظيفته. فتاريخ الشيء هو سببه (أصوله ـ عوامل تكوينه ـ مضمونه)، أما وظيفته فهي النتيجة (دوره في المجتمع ـ احتكاكه بعناصر الواقع)، أما البنية فهي تركيب الشيء في لحظة محدَّدة.

والفارق بين «النموذج» و«البنية» طفيف، ويمكننا أن نقول إن النموذج هو ذاته البنية، وإن كان النموذج يؤكد الجانب الذاتي (إدراك شبكة العلاقات)، والبنية تؤكد الجانب الموضوعي (شبكة العلاقات ذاتها).

الصورة المجازية (الآلية والعضوية):

نستخدم عبارة «صورة مجازية» لنشير إلى تلك الصور التي تتواتر في فترة تاريخية ما، وتُعبِّر عن رؤية الكون والنموذج المعرفي الحاكم فيها. وعادةً ما تُوجَد صورة مجازية تفسيرية أو إدراكية أساسية داخل كل نموذج معرفي. ونحن نرى ـ على سبيل المثال ـ أن الحضارة الغربية الحديثة تتأرجح أساسًا بين صورتين مجازيتين أساسيتين: الصورة المجازية الآلية، وهي التي ترى أن العالم يشبه الآلة. والصورة المجازية العضوية، وهي التي ترى أن العالم يشبه النبات أو الحيوان. أما في عصر ما بعد الحداثة فإن الصور المجازية المهيمنة تفيد التفتت وغياب المركز وضمور الإنسان وتهميشه.

المرجعية:

هي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في خطاب ما، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تُردُّ إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يُردُّ هو أو يُنسب إليها. وعادةً ما نتحدث عن «المرجعية النهائية» باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد. تتجاوز كل شيء، ولا يتجاوزها شيء.

ويمكننا الحديث عن مرجعيتين: مرجعية نهائية متجاوزة ترتكز إلى نقطة خارج عالم الطبيعة والمادة والحواس الخمس، وهي في النظم التوحيدية الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يُرد إليهما، أما في النظم الإنسانية الهيومانية (التي لا تعترف بالضرورة بوجود الإله)، فهي الجوهر الإنساني ورؤية الإنسان باعتباره مركز الكون المستقلّ القادر على تجاوزه، ومن ثَمَّ تصبح له أسبقية على الطبيعة/ المادة. وهناك المرجعية الكامنة التي ترتكز إلى نقطة داخل العالم، ومن ثَمَّ فالعالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء (رباني أو إنساني جوهري) خارج النظام الطبيعي، وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتم محوها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ففي إطار المرجعية الكامنة لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكون منها كل شيء. وفي إطار المرجعية المادية، فإن الإنسان كائن طبيعيٌّ، وليس مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، وإنما هو مستوعَبٌ تمامًا فيه، ساقط تمامًا في قبضة الصيرورة، وبذلك تسقط المرجعية الإنسانية، وتصبح الطبيعة/ المادة هي المرجعية الوحيدة النهائية.

المبدأ الواحد:

«المبدأ الواحد» هو مصدر وَحْدة الكون وتماسُكه، وهو القوة الدافعة له التي تضبط وجوده، وهو قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها ولا يعلو عليها شيء، وهذه القوة هي النظام الضروري والكلي للأشياء والذي يمكن تفسير كل شيء من خلاله. وتختلف المذاهب الفلسفية والدينية والفكرية في رؤيتها لطبيعة المبدأ الواحد وعلاقته بالعالم (الطبيعة والإنسان)، إذ ترى بعض المذاهب أنه قوة روحية خالصة

(الإله)، متجاوزةٌ للإنسان والطبيعة والتاريخ، منزَّهةٌ عنها. مفارقة لها، بينما يراه البعض الآخر باعتباره قوة مادية خالصة (قوانين الحركة)، كامنة (حالّة) في المادة، جزءاً عضويًا لا يتجزأ منها ولا وجود له خارجها. كما تراه بعض المذاهب باعتباره قوة روحية اسمًا وشكلاً، مادية فعلاً (روح الشعب - إرادة الجماهير - العقل المطلق - الحتمية التاريخية) كما هو الحال في المنظومات الهيجلية (وضمنها الماركسية).

ونحن نذهب إلى أن المبدأ الواحد من منظور العلمانية الشاملة هو الطبيعة/ المادة، أو بعض التنويعات عليها.

المركز:

«المركز» هو «المقر الثابت الذي تتشعَّب منه الفروع». و«مركز الدائرة» هو نقطة داخل الدائرة، تتساوى الخطوط الخارجة منها إلى المحيط. ونحن نستخدم كلمة «مركز» بمعنى: مطلق مكتف بذاته، لا يُنسَب لغيره، واجب الوجود، لا يمكن أن تقوم رؤية للعالم بدونه. أي أن المركز في واقع الأمر هو المبدأ الواحد. وفي إطار المرجعية المتجاوزة، فإن مركز الكون متجاوز للكون منزَّه عنه، أما في إطار المرجعية المادية الكامنة فمركز الكون كامن فيه. والمركز عادةً هو موضع الكمون والحلول أو النقطة التي تتحقق فيها أعلى درجات الحلول، ومن ثَمَّ فإن العنصر (المادي) الذي يشغل المركز في المنظومات الكمونية تكون له أسبقية على بقية العناصر.

اللوجوس:

«لوجوس» كلمة باليونانية، وهي تعني «الركيزة الأساسية» و«المرجعية النهائية» و«الأساس» و«المطلق» و«الكل»، أي أنه هو المركز والمبدأ الواحد.

المطلق والنسبي:

«المطلق» هو التام والكامل، المتعري من كل قيد، واجب الوجود، المتجاوز للزمان والمكان، ولذا فهو يتسم بالثبات والعالمية. وهو أيضًا المبدأ الواحد والمركز.

أما النسبي، فهو ما يُنسَب إلى غيره ويتوقف وجوده عليه، ولا يتعيَّن إلا مقرونًا به. وهو مُقيَّد وناقص ومحدود، مرتبط بالزمان والمكان ويتلون بهما ويتغيَّر بتغيرهما، ولذا فهو ليس عالميًا، ولا ينطبق على كل البشر. وفي غياب المطلق تصبح كل الظواهر نسبية متساوية إذ لا يمكن القول بشأنها «هذا أفضل من ذلك». ولذا، فإن الحديث عن منظومات «أخلاقية نسبية» - في ظل غياب المطلق - هو من لغو الكلام، لأن استخدام هذه المنظومات في التمييز بين الخير والشر وبين العدل والظلم غير ممكن، لأن كل الأمور نسبية وذاتية، ومن ثَمَّ متساوية. بل إن التمييز بين الإنسان والطبيعة (أي بين الإنسان والحيوان) يصبح هو الآخر أمرًا مستحيلاً، وهو ما يودي بالطبيعة البشرية ككيان مستقل عن حركة الطبيعة/ المادة. والنسبية الكاملة تؤدي إلى العدمية لأنها تنكر وجود أي تميُّز أو اختلاف، أو مقدرة على إصدار الأحكام - الأخلاقية أو المعرفية أو حتى الجمالية، أو على تغيير العالم، أو على إصلاح الذات، أو على تجاوز المعطيات الواقعية - الطبيعية/ المادية -. ولذا فهي تنتهي بإنكار كل شيء: الأخلاق والميتافيزيقا والكليات والإنسان.

المسافة والحدود والحيز الإنساني:

«المسافة» (ومصطلحات أخرى مثل «المساحة» و«الثغرة» و«الهوة») مرتبطة تمام الارتباط بفكرة الحدود. والمنظومات المعرفية التي تدور في إطار المرجعية المتجاوزة (مثل العقائد التوحيدية) ترى أن ثمة مسافة تفصل بين الخالق والمخلوق. ولذا، فهي تحتفظ بالحدود الفاصلة بين الخالق العليِّ المتجاوز وبين مخلوقاته، وهذا يعني أن للمخلوق حدودًا لا يتجاوزها، ولكنها تعني أيضًا أنه هوية مُحدَّدة وجوهر مستقل، ومن ثَمَّ فهو كائن حر مستقل مسئول. ولذا فنحن نسمي المسافة «الحيز الإنساني» (و«الحيز الطبيعي»). والمسافة بين الخالق والمخلوق يمكن أن تصبح ثغرة أو هُوَّة إن ابتعد المخلوق عن خالقه وانعزل عنه، ونسي أصله الرباني الذي يميِّزه عن بقية الكائنات. ولكن إذا حاول الإنسان التفاعل مع الإله، وتَذكَّر أصوله وأبعاده الربانية التي تميِّزه عن الكائنات الطبيعية، فإن المسافة تتحول إلى مجال للتفاعل وحيز إنساني يمارس الإنسان فيه إنسانيته، ويصبح الإنسان نفسه كائنًا مُستخلَفًا في الأرض يشغل المركز. وتتصل بهذا المصطلح مجموعة من الثنائيات هي صدى

الثنائية الفضفاضة الأولية: خالق/ مخلوق ـ إنسان/ طبيعة ـ خير/ شر ـ روح/ جسد ـ دالّ/ مدلول . . . إلخ .

ولكن، في المنظومات التي تدور في إطار المرجعية الكامنة (مثل النظم الحلولية) يحاول المخلوق أن يضيق المسافة بينه وبين الخالق تدريجيًا إلى أن يصل الإنسان إلى الإله ويلتصق به ثم يتوحد معه، ويصبح الخالق ومخلوقاته وَحْدةً واحدة، فتختفي المسافة، ومن ثَمَّ الحيز الإنساني، ويُردُّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد. وبذلك تسود الواحدية المادية وتُلغَى كل الثنائيات والخصوصيات.

القداسة:

«الشيء المقدَّس» يتم فصله عما حوله، ويُحاط بمجموعة من المحرمات الطقوسية بحيث لا يقترب الموجود العادي من الشيء المقدَّس إلا إذا قام بطقوس تمهيدية وتطُّهرية تؤهله للاتصال به. وهذا يعود إلى أن الشيء المقدَّس يشير إلى المبدأ الواحد، مصدر التماسك والوحدة.

والشيء المقدَّس في المنظومات التوحيدية يكون مقدَّسًا بمعنى مجازي، وتظل قداسته مرتبطة بكونه إشارة إلى الإله العلي ورمزًا عليه، ليس إلا.

أما في المنظومات الحلولية الكمونية، فإن الشيء المقدَّس تنتقل إليه القداسة بشكل شبه مادي (كانتقال المادة السائلة أو الشحنة الكهربائية) من الإله الكامن. ولذا، تورَّث القداسة من الأب إلى الابن. وقد تتركز في عنصر واحد (ولي الله ـ الشعب المختار)، وعادةً ما يتأله العنصر موضع القداسة فيتحلل من القيم الأخلاقية، ويصبح الآخر بالنسبة له مدنَّسًا مباحًا. وقد يتسع نطاق القداسة ليشمل الكون بأسره، فيحل الإله في كل المخلوقات، فتصبح ممتلئة بالقداسة بالدرجة نفسها (وحدة الوجود والحلولية الكمونية)، ويصبح كل شيء مقدَّسًا، وتُصفَّى الثنائيات والخصوصيات وتختفي الحدود والهُويات. ومن ثَمَّ يتساوى المطلق والنسبي، والروحي والمادي، والإلهي والزمني، والإنساني والطبيعي، والديني والعلماني، والمقدَّس والمدنس. أي أن كل الأمور تصبح نسبية مباحة، لا قداسة لها (ونزع القداسة عن العالم هو منتهى النزعة العلمانية الشاملة).

ولكل مجتمع مقدساته (ومطلقاته)، ولا يوجد مجتمع على وجه الأرض (مهما كانت درجة علمانيته وإلحاده) بغير مقدَّسات. فلا يُوجَد مجتمع إنساني واحد حتى الآن يسمح بقتل الإنسان للتسلية، لأن الحياة الإنسانية مقدَّسة، كما لا يُوجَد مجتمع يسمح لإنسان أن يذهب إلى دار القضاء أو الجامعة عاريًا، لأن للقضاء حرمته وللجامعة حرمتها (ولذا، فما نزال نتحدث عن «الحرم الجامعي» مثلاً). . وهكذا. ولا يُوجَد مجتمع لا يستند إلى عقد اجتماعي، يستند بدوره إلى مجموعة من القيم الأولية القَبْلية المقدَّسة التي تسبق عملية التفكير ذاتها ولا يتم التساؤل بشأنها، ولذا يُطلَق عليها أحيانًا مصطلح «القيم ما قبل المعرفية».

الغائية (المعنى والهدف والغاية):

«الغائية» كلمة منسوبة إلى كلمة «الغاية» (باليونانية: تيلوس). والغائية هي الإيمان بأن للعالم معنى وهدفًا وغايةً تتجاوز الحركة المادية المباشرة. وهذا ما تفترضه الديانات التوحيدية، كما تفترضه بعض الأيديولوجيات العلمانية (مثل الماركسية). على عكس «العدمية» التي ترى أن العالم إن هو إلا حركة لا معنى لها ولا غاية. وإذا كان للوجود معنى، فتصبح لحياة كل إنسان معنى، وبالتالي يكون الإنسان كيانًا مستقلاً ومسئولاً. وعلى العكس من هذا، لا يمكن تَصوُّر معنى لعالم تسود فيه الصدفة، وتتم فيه عملية الخلق بالصدفة المحضة، أو تكون حركته مادية آلية مثل حركات الذرة. فإذا كانت حركة الإنسان هي نفسها حركة المادة، وكانت حركة المادة حتمية، وتتم خارج وعي الإنسان، وبدون إرادته، وخارج أية غائية إنسانية، فإن كل ما يحدث سيحدث، ولا يمكن تطبيق معايير خارجة عنه. أي أن كل الأمور تصبح نسبية وحتمية، وتتم تسوية الإنسان بالأشياء، ويصبح قتل الطفل معادلاً تمامًا لإعطائه قطعة من الحلوى، وتدمير العالم معادلاً لتشجيره! ولهذا السبب نجد أن الفلسفات العلمانية الإنسانية (الهيومانية) التي تؤمن بوجود غاية في العالم، وتؤمن في الوقت نفسه بأن العالم وُجد بالصدفة ـ تقع في تناقض عميق. وتحاول فلسفة ما بعد الحداثة حلَّ هذه الإشكالية عن طريق إنكار المعنى صراحةً، وإنكار أصول الإنسان الربانية تمامًا.

السببية:

«السببية» كلمة منسوبة إلى كلمة «السبب»، وهي الإيمان بأن كل حدث هو نتيجة لأحداث سابقة، وسيكون هو نفسه سببًا أو علة لأحداث تالية عليه، والأحداث المتشابهة ترجع إلى أسباب متشابهة وتؤدي إلى نتائج متشابهة. وإذا كانت العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة مباشرة بحيث يؤدي (أ) إلى (ب) حتمًا ودائمًا (أي أن السبب والنتيجة لا مسافة بينهما)، فهي علاقة سببية صلبة. وهناك من يرى أن الواقع (الإنساني والطبيعي) يتكون بأسره من أسباب ونتائج، أي أنه يُوجَد داخل شبكة السببية الصلبة، وهي شبكة شاملة ومن ثَمَّ فهي مطلقة، فلكل الأشياء أسباب، والأسباب مترابطة، وكلها تعود إلى أساس مادي معروف أو هو في طريقه إلى أن يُعرَف.

ولكن، وعلى العكس من ذلك، هناك من يذهب إلى أن العلاقة بين الأسباب والنتائج مُركَّبة وليست بالضرورة حتمية في كل زمان ومكان، بحيث تؤدي (أ) إلى (ب) معظم الوقت وبشكل احتمالي ولكنها يمكن أن تؤدي إلى (ج)، لأن شبكة السببية ليست شاملة ولا مطلقة بسبب تركيبية الطبيعة، وبسبب وجود الإنسان في الكون ككيان مستقل عنها، يتحرك داخل حيز إنساني. ولذا، فإن لبعض الظواهر أسبابًا واضحة، والبعض الآخر قد تكون له أسباب ولكنها ليست واضحة لدينا. كما أن الأسباب ليست كلها مادية. وعلاقة الأسباب بالنتائج ليست حتمية، إذ إن الحيز الإنساني هو أيضًا حيز الحرية والمسئولية. ولذا، يكون من الصعب ـ في هذا الإطار ـ الحديث عن «سببية صلبة»، ويكون من الأفضل الحديث عن «سببية فضفاضة».

الطبيعة/المادة:

«الطبيعة/ المادة» مصطلح نستخدمه بدلاً من مصطلح «الطبيعة»، لأن هذا المصطلح الأخير إن هو إلا تعبير «مهذب» غامض يحل في كثير من الأحوال في الخطاب الفلسفي الغربي (والعربي أيضًا) محل كلمة «المادة».

والطبيعة، في تصور الفلسفة المادية، هي نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظامٌ

واحديٌّ مغلق مكتف بذاته، توجد مقومات حياته وحركته داخله، يحوي داخله ما يلزم لفهمه، لا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه. وهو نظام ضروري كلي شامل تنضوي كل الأشياء تحته. والتفكير المادي الذي يرى أسبقية الطبيعة على الإنسان يستوعبه فيها، ويختزله إلى قوانينها ويخضعه إلى حتمياتها، بحيث يصبح جزءًا لا يتجزأ منها (ويختفي ككيان مركب متجاوز للطبيعة وللمادة)، منفصلاً نسبيًا عما حوله، له قوانينه الإنسانية الخاصة. أي أن الحيز الإنساني يختفي ويبتلعه الحيز المادي، وبدلاً من ثنائية الإنساني والطبيعي تظهر الواحدية الطبيعية المادية.

ومفهوم الطبيعة مفهوم محوري في الخطاب الفلسفي الغربي الذي يحدِّد السمات الأساسية للطبيعة كما يلي:

(أ) الطبيعة قديمة، واحدة، شاملة بسيطة لا انقطاع فيها ولا فراغات.

(ب) خاضعة لقوانين مادية آلية، كامنة فيها، فهي تدفعها من داخلها.

(جـ) هذه القوانين حتمية لا غاية لها ولا تخضع لأية قيم متجاوزة.

(د) لا يوجد ثبات في الطبيعة، فكل شيء في حالة تغيُّر مستمر.

(هـ) الطبيعة لا تكترث بالإنسان ولا بخصوصيته أو تميُّزه، أو أفراحه أو أتراحه، أو غاياته أو حضارته أو تاريخه، فالإنسان إن هو إلا جزء لا يتجزأ منها، يُرَدُّ إليها، ويمكن تفسيره في كليته بالعودة إلى قوانينها.

(و) لكل هذا يمكن القول بأن الطبيعة علة ذاتها ومكتفية بذاتها، وتُدرك بذاتها، وهي مستوى الواقع الوحيد ولا يوجد أي شيء وراءها متجاوزًا لها. ومن ثَمَّ فالإنسان نفسه يمكن تفسيره بالعودة لقوانين الطبيعة.

والصفات السابقة هي أهم صفات المادة (بالمعنى الفلسفي)، ومن هنا، تُفهم إشارتنا إلى «الطبيعة» بأنها «الطبيعة/ المادة»، وإلى «القانون الطبيعي» باعتباره «القانون الطبيعي/ المادي».

وقد فك هتلر «شفرة» الخطاب الفلسفي الغربي الذي يستند إلى فكرة «الطبيعة/ المادة»، وذلك بكفاءة غير عادية حين قال: «يجب أن نكون مثل الطبيعة،

والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة»، وهو في ذلك متبعٌ لكلٍّ من داروين ونيتشة، ومتبعٌ لواحدٍ من أهم التقاليد الأساسية في الفلسفة الغربية!

الإنسان الطبيعي (المادي):

«الإنسان الطبيعي» هو الإنسان الطبيعي/ المادي، وهو ظاهرة طبيعية وليس ظاهرة تاريخية حضارية متميِّزة، فضاؤه هو الفضاء الطبيعي/ المادي، وحدوده هي حدود الطبيعة/ المادة. ويُعرَّف هذا الإنسان في إطار مقولات طبيعية/ مادية: وظائفه البيولوجية (الهضم ـ التناسل ـ اللذة الجنسية)، ودوافعه الغريزية المادية (الرغبة في البقاء المادي ـ القوة والضعف ـ الرغبة في الثروة)، والمثيرات العصبية المباشرة (البيئة المادية ـ غُدَدَه ـ جهازه العصبي). فهو يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة، ملتحم عضويًا بها، لا مسافة بينه وبينها، يسري عليه ما يسري على الظواهر الطبيعية من قوانين، يخضع لحتميات القانون الطبيعي/ المادي ويتحرك مع حركة المادة. وهو قد يتصوَّر أنه مرجعية ذاته، مكتف بذاته، يولِّد معياريته وقيمه وغائيته من داخل ذاته. ولكن ذاته في واقع الأمـر هي جزء عضوي من الطبيعة/ المادة (التي لا تعرف الانقطاع أو الثنائيات)، ومن ثَمَّ فهو يستمد معياريته من الطبيعة/ المادة، أي أن معياريته وقيمه متحررة تمامًا من أوهام الإنسان عن نفسه وعن مركزيته (وهكذا يؤدي التمركز حول الذات الطبيعية إلى التمركز حول الموضوع الطبيعي واختفاء الحيز الإنساني)، ولذا فهو ليست له إرادة مستقلة ولا حيز مستقل، يعيش في اللحظة المادية المباشرة والواقع المادي المباشر، فهو مستوعب تمامًا في البرنامج الطبيعي/ المادي الحتمي، لا يعرف أية انقسامات أو صراعات أو ثنائيات أو ثوابت أو مطلقات أو كليات، إنسان بلا إرادة ولا حرية ولا مقدرة على التجاوز، كل الأمور بالنسبة له محسوبة تمامًا ومقررة من قبل، أحادي البُعْد. . ومن هنا، تمكن حوسلته (أي تحويله إلى وسيلة) وتوظيفه وبرمجته بسهولة ويُسر.

الإنسان الاقتصادي والإنسان الجسماني:

تتفرع عن هذا الإنسان الطبيعي أنماط إنسانية أخرى قد تختلف في مضمونها عن

الإنسان الطبيعي أو عن بعضها البعض، ولكنها واحدة في بنيتها وفي أحاديتها، وفي تجردها من الإنساني والتاريخي، وفي أنها تُعرَّف في إطار ما هو مادي وكامن فيها. وأهم هذه الأنماط هو الإنسان الاقتصادي، وهو إنسان متحرر تمامًا من القيمة، أحادي البُعْد، دوافعه الأساسية اقتصادية بسيطة، وما يحركه هو القوانين الاقتصادية وحتمياتها، إنسان لا ينتمي إلى حضارة بعينها وإنما ينتمي إلى عالم الاقتصاد العام. وهو لا يعرف الخصوصية ولا الكرامة ولا الأهداف السامية التي تتجاوز الحركة الاقتصادية، وهو يجيد نشاطًا واحدًا هو البيع والشراء ومراكمة الأموال وإنفاقها.

وثمة نمط آخر هو الإنسان الجنسي أو الجسْماني الذي يشبه الانسان الاقتصادي تمامًا في بنيته، فهو أيضًا أحادي البُعْد، خَاضع للحتميات الغريزية، متجرد من القيمة، لا يتجاوز قوانين الحركة. والإنسان الطبيعي هو ذاته الإنسان الاقتصادي، وهو ذاته الإنسان الجسماني. . قد تختلف المضامين، لكن البنية واحدة. ولو أننا وضعنا كلمة «اقتصاد» أو كلمة «جنس» محل كلمة «طبيعة» لظل كل شيء كما هو، ولما غيَّرنا شيئًا في خطابنا!

السوبرمان والسبمان:

يأخذ الإنسان الطبيعي/ المادي شكلين:

(أ) السوبرمان superman (الإنسان الأعلى) الإمبريالي الذي يُجسِّد الطبيعة/ المادة ويولِّد معياريته من ذاته، ولا يؤمن بأية قيم خارجة عنها، ولا يؤمن إلا بفلسفة القوة كقيمة وحيدة مطلقة. وهو إنسان إمبريالي يرى أن من حقه أن يُوظِّف الآخرين لحسابه ولتحقيق مصالحه باعتباره الأقوى المنتصر (الداروينية الاجتماعية).

(ب) السبمان subman (دون الإنسان) الذي يذعن للطبيعة/ المادة ويتكيف مع المعيارية التي تُولَّد من داخلها (البرجماتية). وقد عبَّر هذا الإنسان المُتكيِّف عن نفسه في عدة أشكال: الإنسان البرجماتي ـ الإنسان المدجَّن ـ الإنسان المرشَّد ـ الإنسان المتشيئ ـ الإنسان ذو البُعد الواحد الذي يمكن توظيفه وحوسلته بسهولة ويُسر. ولكن سمة

السبمان الأساسية أنه إنسان وظيفي يُعرَّف في ضوء وظائفه الاقتصادية والبيولوجية، فهو إما إنسان اقتصادي أو إنسان جسماني أو جنسي أو خليط منهما.

العقل المادي:

«العقل المادي» هو العقل الذي يُوجَد داخل حيز الطبيعة/ المادة ولا يعرف حيزاً إنسانيًا مستقلاً، ولذا فهو عقل غير قادر على إدراك الكليات والقيم والغايات الإنسانية التي قد تتجاوز حدود الطبيعة/ المادة، بل هو غير قادر بالضرورة على التمييز بين الطبيعي والإنساني. وحينما يواجه العقل المادي القيم والغايات الإنسانية فإنه يدركها من خلال نموذج الطبيعة/ المادة، فيرد كل شيء إلى المادة وقوانينها الحتمية الثابتة غير الإنسانية، ويرى الإنسان باعتباره كائنًا تحرِّكه غريزة البقاء المادي والنفع المادي المباشر وقوانين الصراع والتعاقد المختلفة. أي أنه يقوم بتفكيك وتقويض الظاهرة الإنسانية. بل إنه، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، يفكك العقل البشري نفسه ويرده إلى ما هو دونه. ولذا تصبح مهمة العقل الإنساني الأساسية هي دراسة قوانين الطبيعة/ المادة ليجرد منها منظوماته المعرفية والأخلاقية، أي أن مهمة الإنسان تصبح هي الإذعان لقوانين الطبيعة/ المادة. وهنا يظهر التجريب بدلاً من العقلانية باعتباره المرجعية النهائية، وبدلاً من الكليات المتكاملة تظهر التفاصيل المتناثرة.

العقلانية المادية واللاعقلانية المادية:

«العقلانية المادية» هي الإيمان بأن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، وأن العقل مستقل بذاته، قادر على التفاعل مع الطبيعة وعلى الوصول إلى القوانين الكامنة في المادة، وأنه يمكنه، انطلاقًا منها، تطوير منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته، ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر ويُفسِّرهما وأن يُخطِّط للمستقبل وأن يُرشِّد حاضره وواقعه. ولكن آلية العقلانية المادية هي العقل المادي، ولذا فهي تؤدي إلى هيمنة قوانين الطبيعة/ المادة وقوانين الأشياء على الإنسان. والاستنارة الغربية هي حركة فلسفية عقلانية مادية.

ونحن نذهب إلى أنه لا تُوجَد علاقة ضرورية بين العقلانية والمادية. فالحضارة

الغربية تدور أساسًا في إطار مرجعية مادية، ومع هذا تسود فيها فلسفات مادية ولكنها عبثية عدمية (لاعقلانية مادية). وهناك نظم سياسية مادية عقلانية (على الأقل من ناحية الإجراءات). ولكن هناك أيضًا نظم مادية (مثل النظام النازي والستاليني) شرسة في ماديتها ولاعقلانية تمامًا، سواء في رؤيتها للكون أو في الإجراءات اليومية التي تترتب عليها.

الترشيد في الإطار المادي:

«الترشيد في الإطار المادي» هو إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/ المادة أو المبدأ الواحد الكامن في المادة، بالشكل الذي يُحقِّق التقدم المادي (وحسب) مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بشكل تدريجي ومتصاعد، حتى يتحول الواقع إلى مادة استعمالية، ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البُعْد. ومن ثَمَّ يمكن

توظيف (حوسلة) كلٍّ من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية، إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية (ونهاية التاريخ)، حين تتم برمجة كل شيء والتحكم في كل شيء، بما في ذلك الإنسان نفسه، ظاهره وباطنه. ويؤدي الترشيد المادي إلى ضمور واختفاء الحيز الإنساني والإنكار الكامل للتجاوز، ومن ثَمَّ فهو شكل من أشكال العلمنة الشاملة.

الحَوْسَلة:

«الحَوْسَلة» منحوتة من عبارة «التحويل إلى وسيلة». والعلمنة الشاملة والترشيد المادي يرميان إلى تحويل الطبيعة والإنسان إلى وسيلة، أي حوسلتهما.

العولمة:

يرى دعاة الترشيد أن عمليات الترشيد المادي تأخذ شكل مراحل يُفترض فيها

أنها «حتمية» تمر بها كل المجتمعات البشرية. وتصاعُد عمليات الترشيد ثم تطبيقها على مستوى العالم، يعني تزايُد تساقُط الحدود والخصوصية بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية، مجرد سوق ضخمة، ويصبح كل البشر كائنات وظيفية، أحادية البُعْد، يمكن التنبؤ بسلوكها وحوسلتها وتوظيفها. وعندما يسود التجانس الكامل بين معظم أو كل المجتمعات البشرية، وعندما تتلاقى وتتبع نمطًا واحدًا وقانونًا عامًا واحدًا (قانون التطور والتقدم العالمي الحتمي) يصبح العالم مكونًا من وحدات قد تكون غير مترابطة ولكنها متشابهة، ما يحدث في الواحدة يحدث في الأخرى (وهذا ما سماه ماكس فيبر «القفص الحديدي»)، وهي مرحلة العولمة.

الواحدية الكونية:

«الواحدية الكونية» هي الرؤية القائلة بأن مركز الكون كامن فيه، وأن الإله والإنسان والطبيعة يشكلون وحدة عضوية واحدة، وأن ثمة جوهرًا واحدًا في الكون رغم كل التنوع الظاهر، وأن الإنسان والإله جزء من دورات الطبيعة والكون لا يتجاوزانها. وهذه الرؤية تشكل الإطار المعرفي الشامل للديانات الوثنية القديمة.

الواحدية المادية:

«الواحدية المادية» هي ذاتها الواحدية الكونية. فهي تُوحِّد الإنسان بالكون مع استبعاد الإله تمامًا، وهذه الرؤية تشكل الإطار المعرفي لكل الأيديولوجيات العلمانية الشاملة الحديثة. وهي لا تختلف في أساسياتها عن الواحدية الكونية القديمة، فكلاهما يرى أن ثمة جوهرًا واحدًا في الكون ينفي وجود الحيز الإنساني والثنائية الناجمة عن وجوده.

وعالم الواحدية المادية يستبعد من منظوماته المعرفية والأخلاقية أي عنصر من عناصر التجاوز (الإله ـ القيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة ـ الغائيات المتجاوزة لحركة المادة)، وينظر للعالم من خلال قانون طبيعي مادي واحد، يسري على الإنسان سريانَه على الطبيعة/ المادة، ومن ثَمَّ، فالرؤية الواحدية المادية تُوحِّد بين

الإنسان والطبيعة، وتستبعد المقدسات والغائيات (الإلهية والإنسانية) كافةً باعتبارها أموراً مفارقة للمادة وقوانينها.

في هذا الإطار تصبح المعرفة مسألة تستند إلى الحواس وحسب، ويصبح العالم الطبيعي هو المصدر الوحيد أو الأساسي للمنظومات المعرفية والأخلاقية، وتُردُّ الأخلاق إلى الاعتبارات المادية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية)، وتنفصل الحقائق المادية تمامًا عن القيمة، وتصبح الحقائق المادية (الصلبة أو السائلة) المتغيرة هي وحدها المرجعيةَ المعرفية والأخلاقية المقبولة، وتصبح سائر الأمور (المعرفية والأخلاقية) نسبية، صالحة للتوظيف والاستخدام. بل إن هذه الرؤية الواحدية المادية، في مراحلها المتقدمة، بإنكارها أي ثبات، ينتهي بها الأمر إلى إنكار وجود الماهيات والجوهر، بل والطبيعة البشرية ذاتها، باعتبارها جميعًا أشكالاً من الثبات والميتافيزيقا. ونحن نشير أحيانًا إلى «الواحدية المادية» باعتبارها «الواحدية الموضوعية المادية». والموضوعية هنا نسبة إلى الموضوع، أي الطبيعة/ المادة والمطلقات العلمانية المختلفة.

«التجاوز والتعالي» في مقابل «الحلول والكمون»:

«التجاوز والتعالي» هو أن يتعالى الشيء ويرقى حتى يجاوز كل حد معلوم أو مقام معروف، إلى أن يصل إلى قمة التجاوز، فيصبح منزَّهًا عن الزمان والمكان وعالم الطبيعة/ المادة، ويصبح مطلقًا متجاوزاً للنسبي. والكمون والحلول عكس التجاوز. وفي النظم التوحيدية يُوجَد المركز خارج عالم الطبيعة/ المادة متجاوزًا لها، أما في النظم الحلولية فإن المركز يُوجَد كامنًا (حالاً) فيها، لا يمكنه تجاوزها.

الثنائية الصلبة والثنائية الفضفاضة:

«الثنائية» مصطلح يقابل «الواحدية» وهي الإيمان بوجود أكثر من مبدأ وأكثر من جوهر في العالم. وفي إطار المرجعية الكامنة والحلولية الكمونية، فإن مركز الكون يكون كامنًا فيه ويتوحد الخالق بمخلوقاته وتختفي الثنائية المبدئية، ثنائية المتجاوز

المتعالي والحالّ الكامن، وتختفي معها كل الثنائيات الأخرى لنصل إلى عالم الواحدية المادية والكمون الكامل.

والثنائية الفضفاضة الحقيقية لا يمكن أن توجد إلا في إطار المرجعية المتجاوزة، حيث يوجد هذا العالم وما هو متجاوز له، فتظهر الثنائية الأساسية: الخالق والمخلوق (أو ثنائية المتجاوز والحال الكامن) والتي تفترض أسبقية الخالق على كل ما هو مخلوق. وهي ثنائية فضفاضة تفاعلية (لا تعادلية)، إذ إن الإله مفارق للعالم ولكنه لم يهجره ولم يتركه وشأنه (أي أنه ليس مفارقًا حتى التعطيل). والثنائية التفاعلية الفضفاضة مختلفة عن الاستقطاب (أو الثنائية الصلبة أو الإثنينية) حيث يقف كل طرف في الثنائية مقابل الطرف الآخر. وتَنتُج عن هذه الثنائية الفضفاضة ثنائية تكاملية أخرى هي ثنائية الإنسان والطبيعة (وثنائية النزعة الجنينية والنزعة الربانية) والتي تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة وأسبقيته وأفضليته عليها بسبب وجود المرجعية المتجاوزة، أي الإله الذي يستخلفه في الأرض، ولكنها تفترض أيضًا وجوده فيها واعتماده عليها واحترامه لها، فهو ليس بمركز الكون، فقد وضعه من هو أقدر منه في المركز، وهو ليس بسيد الطبيعة، فمالكها هو الله. ولذا فالوجود الإنساني الأمثل ليس محو النزعة الجنينية والتعبير عن النزعة الربانية، ولا هو محو النزعة الربانية والتعبير عن النزعة الجنينية، وإنما التكامل والتقابل بينهما. وهذه الثنائية الوجودية الأنطولوجية الأساسية تتجلى في المنظومات المعرفية (مجهول/ معروف ـ غيب/ علم ـ مطلق/ نسبي ـ روح/ جسد) والمنظومات الأخلاقية (خير/ شر) والدلالية (دال/ مدلول) والجمالية (جميل/ قبيح)، وعلى كل المستويات (ذكر/ أنثى ـ أعلى/ أسفل ـ سماء/ أرض). وهناك ثنائية غير متعادلة تُفترَض فيها أسبقية العنصر الأول على العنصر الثاني (جميل/ قبيح) ولكن هناك أيضًا ثنائيات لا تُفترَض فيها أسبقية عنصر على الآخر (ذكر/ أنثى) وإن كانت تفترض الاختلاف.

والثنائية الصلبة غير الثنائية الفضفاضة، فهي تفترض تساوي عنصرين تساويًا كاملاً (رغم وجود صراع بينهما) وهذا أمر غير ممكن إلا في إطار المرجعية الكامنة والحلولية الكمونية (إذ إن المرجعية المتجاوزة تجعل مثل هذا التساوي أمرًا مستحيلاً لأن وجود الإله ـ المدلول المتجاوز ـ يعطي للعالم شكلاً هرميًا بحيث يصبح أحد

عناصر الثنائية أفضل من الآخر، وإن تساويا يكون ثمة تكامل بدلاً من الصراع).

وأهم أشكال الثنائية الصلبة في النظم الحلولية الكمونية الروحية هي ثنائية الخير والشر، حيث يتصارع إلهان: واحد هو إله الخير والنور، والآخر هو إله الشر والظلام. وهي محاولة حلولية لتفسير وجود الشر. وعادةً ما تُحسَم قضية الشر بأن يلتحم إله الشر بإله الخير ويصبحان واحداً، كما أن الشر يُفسَّر بأنه مجرد وجه آخر للخير، أي أن الشر في جميع الحالات ليس له وجود حقيقي. أما في إطار النظم الحلولية الكمونية المادية فأهم أشكال الثنائية الصلبة هي ثنائية الإنسان والطبيعة. إذ يحل الإله في الكون ثم يختفي ويصبح مركز الكون داخله يتأله الإنسان وتتأله الطبيعة، وهذا أمر مستحيل فتأله الإنسان يعني أنه يسبق الطبيعة ويريد أن يهزمها ويسخرها، وتأله الطبيعة يعني أنها تسبق الإنسان فتريد أن تستوعبه. وتُعبِّر هذه الثنائية الصلبة عن نفسها في التأرجح بين الذات وبين الموضوع، وبين الواحدية الذاتية والواحدية الموضوعية (كما هو الحال في الحالة الجنينية). والثنوية هي شكل من أشكال الواحدية باعتبار أن العنصرين المتصارعين لا يوجد اختلاف جوهري بينهما. وعادةً ما تُحسَم الثنوية باندماج العنصرين (وهو أمر متيسِّر لأنهما متساويان وتعارضهما عادةً ناجم عن أن الواحد مقلوب الآخر ولا يختلف عنه في البنية)، أو بانتصار العنصر الأقوى. وفي حالة الصراع بين الإنسان والطبيعة، فإن الطبيعة هي التي تنتصر لأنها أكثر شمولاً ومادية، وينتهي الأمر بعد مرحلة أولية من الواحدية الإنسانية والتمركز حول الذات الإنسانية إلى الواحدية الموضوعية المادية والتمركز حول الموضوع المادي.

الحلولية الكمونية الواحدية:

«الحلولية الكمونية الواحدية» هي مذهب الحلول أو الكمون القائل بأن كل ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مُكوَّن من جوهر واحد، مكتفٍ بذاته، يحتوي مركزه وركيزته الأساسية داخله. ومن ثَمَّ فإن العالم متماسكٌ بشكل عضوي لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه لا تُفرِّق بين الإنسان وغيره من الكائنات (وهذه كلها صفات الطبيعة/ المادة). ومن ثَمَّ ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنساني المستقل، كما

ينكر إمكانية التجاوز. وفي إطار الحلولية الكمونية يمكن رد كل الظواهر، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن في العالم. ومن ثَمَّ، تتم تسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية، وتُلغَى كل الثنائيات، وتسود وَحْدَة الوجود تتسم بالواحدية الصارمة التي تنزع القداسة عن كل الأشياء. ومن ثَمَّ، تصبح كل الأمور نسبية.

وحدة الوجود (الروحية والمادية):

«وحدة الوجود» تعني القول بأن مركز العالم (المبدأ الواحد) حالٌّ وكامن فيه، وهو يتبدَّى في صيغتين مختلفتين ظاهراً، بينما هما في واقع الأمر صيغة واحدة ـ رغم اختلاف التسميات التي تُطلَق على كلٍّ منهما.

(أ) في المنظومات الحلولية الكمونية الروحية (وَحْدة الوجود الروحية)، يُسمَّى المبدأ الواحد «الإله»، ولكنه إله يَحلُّ في مخلوقاته ويمتزج ثم يتوحد معها ويذوب فيها تمامًا، بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود دونه («حلولية شحوب الإله»). فهو إله اسمًا، ولكنه هو الطبيعة/ المادة فعلاً. وقد طوَّر هيجل هذه الصياغة فتحدث عن «الروح المطلق» أو «روح التاريخ» فهو يبدو وكأنه يتحدث عن أمور روحية مثالية، ولكنه في واقع الأمر يتحدث عن عناصر مادية محسوسة.

(ب) في المنظومات الحلولية الكمونية المادية (وحدة الوجود المادية)، يتم الاستغناء تمامًا عن أية لغة روحية أو مثالية، ويُسمَّى المبدأ الواحد «قوانين الطبيعة» أو «القوانين العلمية» أو «القوانين المادية» أو «قانون الحركة» (ولذا فنحن نسميها «حلولية بدون إله»). ويكون هذا القانون قانونًا شاملاً يمكن تفسير كل الظواهر ـ ومن بينها الظاهرة الإنسانية ـ من خلاله.

ورغم الاختلاف الظاهر بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية فإن بنيتهما واحدة، إذ تتسمان بالواحدية وبمحو الثنائيات والمقدرة على التجاوز. ونحن نذهب إلى أن وحدة الوجود المادية هي ذاتها العلمانية الشاملة.

التوحيد:

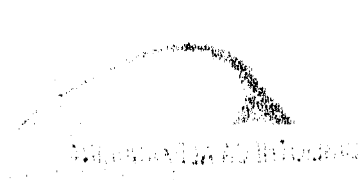
«التوحيد» هو الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسُك العالم ووحدته وحركته وغايته، هو «الإله»، خالق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذي يحركهم ويزودهم بالغاية ويضفي المعنى على الوجود. ولكنه مع هذا مفارق لمخلوقاته جميعًا.. لا يحل في أيٍّ منها، ولا يتوحَّد معها. وهو ما يعني أن النظم التوحيدية تُولِّد ثنائية أساسية، تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في ثنائية الإنسان والطبيعة ثم في كل الثنائيات الأخرى في الكون. وبذلك لا تسقط العقائد التوحيدية في الواحدية.

الحلولية الصلبة والحلولية السائلة:

«الحلولية الصُّلبة» و«الحلولية السائلة» مرحلتان أساسيتان في متتالية الحلولية: تبدأ متتالية الحلولية بأن يحل المبدأ الواحد، في المراحل الأولى، في عنصر مادي إنساني واحد (مسار التاريخ ـ روح الشعب ـ الرجل الأبيض) فيصبح هو المركز ويتم التجاوز باسمه. وهذه هي مرحلة التحديث البطولية، حيث يتم التجاوز من خلال المادة باسم الإنسان أو أحد العناصر الإنسانية. والإنسان في هذه المرحلة يتمتع بقدر كبير من التماسُك رغم أن عملية تفكيكه تكون قد بدأت، ولكنه يبدأ في التحوُّل من كونه إنسانًا إنسانيًا إلى أن يكون إنسانًا طبيعيًا، الأمر الذي يعني بداية ضمور الحيِّز الإنساني وتهميشه.

ثم تزداد درجات الحلول، ويحل المبدأ الواحد في الطبيعة/ المادة، ويتم التجاوز باسمها، وهذه هي مرحلة الحلولية الواحدية الطبيعية المادية الصلبة (وحدة الوجود المادية الكاملة)، حيث يتم الإذعان الكامل لقوانين الطبيعة، أي أن الإنسان يتم تفكيكه إلى عناصره الأولية فيصبح إنسانًا اقتصاديًا أو جسمانيًا، ويتلاشى الحيز الإنساني تمامًا، إذ يبتلع الحيز الطبيعي كل الكائنات بما في ذلك الإنسان نفسه.

ولكن درجات الحلول تزداد تدريجيًا، ويتوزع الكمون في أكثر من عنصر واحد حتى تصبح كل عناصر الواقع موضع كمون فتصبح كل الأشياء مقدَّسة، ويتساوى المقدَّس والمدنَّس والمطلق والنسبي، ويختفي المركز ـ أو تتعدَّد المراكز ـ، ومن ثَمَّ



تصبح كل الأمور نسبية وتسقط في قبضة الصيرورة، ويختفي الحيز الطبيعي ذاته. وهذه هي مرحلة ما بعد الحداثة والحلولية الواحدية السائلة.

الجماعة الإثنية:

«الجماعة الإثنية» هي الجماعة التي لها تراث تاريخي وحضاري مشترك (تاريخ مشترك ـ لغة ـ طعام ـ ملْبس ـ موسيقى . . إلخ) يتوارثه أعضاء الجماعة جيلاً بعد جيل، إلى أن يصبح جزءًا عضويًا لا يتجزأ من وجودهم، يميزهم عن الآخرين ويشكل مصدر خصوصيتهم القومية (الإثنية). والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية ذات الأصل اليوناني «إثنوس ethnos» بمعنى «شعب» أو «قوم».

والجماعة الإثنية جماعة عضوية، إذ إن التراث الإثني يربط أعضاء الجماعة بعضهم بالبعض، كما يربطهم بأرضهم، بطريقة عضوية حتمية لا يمكن الفكاك منها وتَجُبُّ إرادة الأفراد.

وبمعنى من المعاني يمكن القول بأن النظرية الإثنية حلَّت محل النظرية العرْقية في الخطاب الحضاري الغربي كأساس لتعريف الذات وتعريف الآخر، ولتبرير عمليات الغزو والهيمنة، وذلك بسبب تماثلهما البنيوي العميق ـ وربما ترادفهما. فكلتاهما ترى أن الكل لا يسبق الجزء وحسب، بل ويجبُّه تمامًا. كما أن كلتيهما تدور في إطار من العضوية الحتمية، وتجعل من الجماعة الإثنية أو العرْقية مرجعية ذاتها، مكتفية بذاتها، قادرة على أن تجعل حقوقها مطلقة. فالإثنوس، تمامًا مثل العرْق، هو موضع الحلول، فكل شيء كامن فيه.

نهاية التاريخ:

«نهاية التاريخ» عبارة تصف اللحظة التاريخية التي تسود فيها الواحدية (الروحية أو المادية) في بساطتها واختزاليتها التي تحوِّل الإنسان إلى شيء طبيعي/ مادي، فلا يبقى سوى المبدأ الواحد، الذي يستوعب الإنسان تمامًا فتختفي كل الثنائيات، ويختفي الزمان والتدافع، ويختفي معها الإنسان المركب، بل والحيز الإنساني ذاته.

وبما أن ما يسود في العصر الحديث هو الواحدية المادية، فإن عبارة «نهاية التاريخ» تعني، في واقع الأمر، نهاية التاريخ الإنساني وبداية التاريخ الطبيعي. وفي العصر الحديث ترتبط فكرة نهاية التاريخ باليوتوبيا التكنولوجية والتكنوقراطية وبالفردوس الأرضي وبفكرة العودة إلى صهيون.

العلمانية الجزئية:

«العلمانية الجزئية» هي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، ويُعبَّر عنها كثيراً بفصل الكنيسة عن الدولة. والكنيسة هنا تعني «المؤسسات الكهنوتية» عمومًا، أما الدولة فهي تعني «مؤسسات الدولة المختلفة». ويُوسِّع البعض هذا التعريف ليعني فصل الدين (والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها. ونحن نُسمِّي هذه الصيغة «علمانية جزئية» لسببين:

١ ـ إن الدولة التي يشير إليها التعريف هي دولة صغيرة لم تكن قد تغوَّلت بعد، ولم تكن قد طوَّرت مؤسساتها التربوية والأمنية المختلفة التي تُمكِّنها من محاصرة المواطن أينما كان، ولذا فقد كانت له رقعة واسعة يتحرك فيها ويديرها حسب منظومته القيمية.

٢ ـ إنها تلزم الصمت تمامًا بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة وفي كثير من جوانب حياته العامة.

كل هذا يعني أن العلمانية الجزئية تترك حيزاً واسعًا للقيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة، بل وللقيم الدينية مادامت لا تتدخل في عالم السياسة (بالمعنى المحدد)، أي أنها صيغة لا تسقط في النسبية أو العدمية. وهذه الصيغة هي الشائعة بين عامة الناس في الشرق والغرب، بل وبين الكثير من المفكرين العلمانيين. ويمكن تسميتها «العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية» (وهناك بعض المفكرين الإسلاميين يرون أن هذه العلمانية الجزئية الأخلاقية لا تتناقض بأية حال والمنظومة الدينية الإسلامية، وأنهما يمكنهما التجاور والتعايش.. بل والتكامل).

العلمانية الشاملة:

ويمكن أن نسميها أيضًا «العلمانية الطبيعية/ المادية» أو «العلمانية العدمية»، وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل فقط الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تمامًا عن العالم (الإنسان والطبيعة). وهي شاملة، فهي تشمل كلاً من الحياة العامة والخاصة، والإجراءات والمرجعية. والعالم، من منظور العلمانية الشاملة (شأنها في هذا شأن الحلولية الكمونية المادية)، مكتف بذاته، وهو مرجعية ذاته، عالمٌ متماسك بشكل عضوي، لا تتخلله أية ثغراتٌ ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه، لا تُفرِّق بين الإنسان وغيره من الكائنات، فهو عالم يتسم بالواحدية المادية الصارمة (وهذه كلها صفات الطبيعة/ المادة). والمبدأ الواحد كامن (حال) في العالم لا يتجاوزه، ويُسمَّى «قانون الحركة» أو «القانون الطبيعي/ المادي»، الأمر الذي يعني سيادة الواحدية المادية، وأن كل الأمور ـ في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير ـ مادية نسبية متساوية لا قداسة لها، وأنه يمكن الإحاطة بالعالم بأسره (الإنسان والطبيعة) من خلال الحواس الخمس. والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأية مطلقات أو كليات، ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هي أكثر المنظومات اقترابًا من نموذج العلمانية الشاملة.

المطلق العلماني:

«المطلق» هو المركز الذي يتجاوز كل الأجزاء ولا يتجاوزه شيء، وهو المبدأ الواحد والركيزة أو المرجعية النهائية. والأنساق الفكرية العلمانية الشاملة قد تنكر أية نقطة مرجعية متجاوزة لهذه الدنيا، إلا أنها تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كامنة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ)، ولذا فهي مرجعية نهائية مادية تشكل مطلق هذا النموذج، فهي من ثم «مطلق علماني». وهذا المطلق يمكن أن يتخذ عدة أسماء ويتبدَّى من خلال عدة أشكال (اليد الخفية وآليات السوق عند آدم سميث ـ وسائل الإنتاج عند ماركس ـ الجنس عند فرويد ـ الروح المطلقة عند هيجل

ـ قانون البقاء عند داروين ـ إرادة القوة عند نيتشه ـ التقدم اللانهائي في الحضارة العلمانية ـ عبء الرجل الأبيض في التشكيل الاستعماري الغربي ـ روح التاريخ عند الهيجليين). وكل هذه المفاهيم لا تعدو أن تكون تنويعًا سطحيًا على مفهوم الطبيعة/ المادة.

وقد بدأت المنظومة العلمانية بأن جعلت الإنسان هو المطلقَ العلماني. ولكن مركز المطلقية انتقل، وبالتدريج، إلى عالم الأشياء (الطبيعة/ المادة ـ الدولة ـ السلعة ـ وسائل الإنتاج . . . إلخ). ومن ثَمَّ أصبحت كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، طبيعية/ مادية لا قداسة لها.

الإنسانية المشتركة:

ينطلق أصحاب النماذج غير المادية الذين يدركون الثنائية الأساسية التي يتحرك داخلها الإنسان، من الإيمان بأن عقل الإنسان خلاَّق يتمتع بقدر من الاستقلال عن الطبيعة، ولا يخضع لحتمياتها في بعض جوانب وجوده. و لهذا السبب لا يؤمن أصحاب النموذج المركب التوليدي بإنسانية واحدة وإنما بإنسانية مشتركة. وهذه الإنسانية ليست مثالاً أفلاطونيًا جامدًا يتجاوز الواقع تمامًا بحيث يصبح الواقع مجرد ظلال له، وإنما هي إمكانية (بشرية). فالإنسان يتمتع بطاقة إبداعية كامنة (ولذا لا يمكن رصدها أو ردها إلى قوانين مادية عامة). وهذه الإمكانية تختلف عن الأداء الإنساني، فهي لا تتحقق في فرد أو شعب أو في جنس بعينه، وإنما تتحقق بدرجات متفاوتة حسب اختلاف الزمان والمكان والظروف ومن خلال جهد إنساني (وقد لا تتحقق على الإطلاق، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على الانحراف عن طبيعته بسبب حريته). ولذا، فإن ما يتحقق لن يكون أشكالاً حضارية عامة، وإنما أشكال حضارية متنوعة بتنوع الظروف والجهد الإنساني فتَحقُّق جزء لا يعني عدم تحقق الأجزاء الأخرى التي قد تتحقق من خلال شعوب أخرى وتحت ظروف وملابسات مختلفة، ومن خلال درجات من الجهد الإنساني الذي يزيد وينقص من شعب لآخر ومن جماعة لأخرى. ومما يزيد التنوع أن الإنسان قادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الحر، وحسب ما يتوصل إليه من معرفة من خلال

تجاربه. هذه الأشكال الحضارية تفصل الإنسان عن الطبيعة/ المادة، وتؤكد إنسانيتنا المشتركة (فهي تعبير عن الإمكانية الإنسانية)، دون أن تلغى الخصوصيات الحضارية المختلفة. لكن التفرُّد لا يعني عدم وجود أنماط تجعل المعرفة ممكنة، والحرية لا تعني أن كل الأمور متساوية ونسبية. فالإنسانية المشتركة ـ تلك الإمكانية الكامنة فينا، هذا العنصر الرباني الذي فطره الله فينا (ودعمه بما أرسله لنا من رسل ورسالات) ـ تشكل معياراً وبُعداً نهائيًا وكليًا.

والإيمان بالإنسانية المشتركة يجعل استخدام النماذج المركبة مسألة أساسية ـ بل حتمية ـ في دراسة البشرية، ويجعل الرصد الموضوعي البراني أو استخدام النماذج الاختزالية أمرًا غير كاف بالمرة، فالرصد الموضوعي المباشر لا يتم إلا في إطار البحث عن القانون العام الذي يسري على عالم الأشياء. أما محاولة فهم الإنسان ككائن مستقل عن الطبيعة/ المادة فيتطلب تَجاوُز الواحدية المادية وقبول ثنائية الإنسان والطبيعة، وهو ما يحتم استخدام نماذج مركبة.

النزعة الجنينية:

«النزعة الجنينية (أو الرحمية)» مصطلح قمنا بصياغته لنصف نزعة نتصور أنها أصلية كامنة في النفس البشرية، وهي نزعة نحو رفض كل الحدود وإزالة المسافة التي تفصل بين الإنسان وما حوله، حتى يصبح كائنًا لا حدود له. ولكن حينما تتحقق هذه الرغبة، يجد الإنسان نفسه جزءاً من كلٍّ أكبر منه يحتويه ويشمله. وهذه الرغبة في إزالة الحدود هي، في واقع الأمر، رغبة في التخلص من تركيبية الذات الإنسانية وتعينها، ومن عبء الخصوصية والوعي الإنساني، وهي محاولة للهرب من الواقع الإنساني بكل ما فيه من ثنائيات وتدافع، وخير وشر، وإمكانيات نجاح وإخفاق، والنهوض والسقوط، والحرية والحتمية، ومحاولة التجاوز والتكيف. أي أنها نزعة للهروب من الحيز الإنساني المُركّب إلى عالم واحدي أملس بلا حدود.

هذا العالم الذي يهرب إليه الإنسان يشبه الرحم، حيث كان يعيش الجنين بلا حدود ولا قيود خارج أي حيز إنساني، لا يفصله فاصل مادي أو معنوي عن رحم

أمه، ولا توجد مسافة أو حيز تفصل بينهما، أو يشبه حياة الطفل الرضيع في الأشهر الأولى من حياته، حين كان يتصور أنه لا يزال جنينًا في الرحم لا يفصله فاصل مادي أو معنوي عنها، وحينما يلتقم ثديها يتصور أنه قد تحكم في العالم بأسره، وأنه قد تواصل مع العالم كله، وأن الدائرة قد انغلقت تمامًا فيشعر بالطمأنينة الكاملة.

وهذه الحالة الجنينية الرَّحمية حالة دائرية عضوية مطلقة مصمتة، لا تتخللها أية مسافات (واحدية عضوية). وهي لا تختلف كثيرًا عن حالة وحدة الوجود حين يحل المبدأ الواحد في الإنسان والطبيعة ويمتزج بهما تمامًا فتختفي الثنائيات والخصوصيات، ولا يوجد سوى جوهر واحد ـ أو مركز واحد ـ في العالم. ولهذا تعبِّر الحالة الجنينية عن نفسها من خلال مفردات الحلولية الكمونية (الجنس ـ الرحم ـ ثدي الأم ـ الأرض)، ومن خلال الصور المجازية العضوية حيث يصبح الجزء جزءًا عضويًا لا يتجزأ من الكل. وهي حالة من التأيقن الكامل حيث يتحد الدال بالمدلول، والشكل بالمضمون، والصورة بالفكرة، والمقدَّس بالمدنَّس، وتذوب الجواهر الفردية في جوهر كوني واحد، والجزئيات في كلٍّ واحد. فالحالة الجنينية هي الواحدية بامتياز.

النزعة الربانية:

نذهب إلى أن الإنسان تتنازعه نزعتان كامنتان فيه: النزعة الجنينية نحو إزالة الحدود والحيز الإنساني والهوية الإنسانية والذات المتعينة، ومحو الذاكرة التاريخية، والذوبان في الطبيعة/ المادة، والهرب من المسئولية الأخلاقية، والمقدرة على التجاوز.. من ناحية. ومن ناحية أخرى: النزعة الربانية نحو تجاوز الطبيعة/ المادة وتقبُّل الحدود والمسئولية وعبء الوعي، وتأكيد الهُوية الإنسانية وتركيبيتها. والنزعة الربانية هي تعبير عن أنه يوجد داخل الإنسان عنصر غير مادي غير طبيعي لا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة، نسميه «القبس الإلهي»، وهو ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس (بل في الكون بأسره)، فيمنحه تركيبيته اللامتناهية، ويولِّد في الإنسان العقل الذي يدرك من خلاله أنه

ليس إلهًا، وأنه ليس الكلّ، وأنه مكلف بحمل الأمانة، وأن عليه أعباء أخلاقية وإنسانية تكل حدودًا وإطارًا له. ولكن هذ الحدود هي نفسها التي تميزه، فهي تفصله عن كل من الإله والكائنات الطبيعية، وتميزه عن هذه الكائنات بعقله ووعيه والمسئولية المنوّطة به. فكأن الحدود هي حيزه الإنساني الذي يمكن له أن يحقق فيه إمكانياته أو يجهضها. وهو الحيز الذي يتحول فيه الإنسان إلى كائن اجتماعي قادر على أن يرجئ رغباته، ويُعلي غرائزه، ولا يطلق لشهواته العنان حتى يمكنه أن يعيش مع الآخرين ويتواصل معهم، وأن ينتج أشكالاً حضارية إنسانية تتجاوز عالم الطبيعة/ المادية وعالم المثيرات والاستجابات العصبية والجسدية المباشرة.

والإنسان الإنسان ـ ثمرة النزعة الربانية ـ يقف على طرف النقيض من الإنسان الطبيعي/ المادي ـ ثمرة النزعة الجنينية ـ فهو له هوية محدَّدة يكتسبها من خلال الحدود المفروضة عليه، ولكنه لا يتمركز حول ذاته، وفي إطار المرجعية المتجاوزة يمكنه تأكيد إنسانيته لا بالعودة إلى ذاته الضيقة (الطبيعية) والرغبة في التحكم في الكون، وإنما بالإشارة إلى النقطة المرجعية المتجاوزة. وهو أيضًا لا يفقد ذاته ولا يتمركز حول الموضوع (الطبيعة/ المادة)، أي أنه لا يتأرجح بين الواحدية والثنائية الصلبة، ولا بين الصلابة والسيولة. فوجود المركز المتجاوز ضمان لأن يحتفظ بهويته وذاته، ولئلا يغوص في حمأة المادة أو يذعن لقوانينها وحتمياتها.

والإنسان الرباني، على عكس الإنسان في الحالة الجنينية. قادر على تفسير العالم والنصوص، فاللغة عنده ليست أيقونات تُشير إلى ذاتها، وإنما مفردات وجُمل لها قواعدها، وهو ـ للسبب نفسه ـ قادر على التواصل مع الآخرين، ومن ثَمَّ قادر على تجاوز ذاته يتحرك مع الآخرين داخل الحدود التاريخية والاجتماعية والحضارية، التي تشكل حيزنا الإنساني الذي نحقق فيه جوهرنا الإنساني. فهو إنسان فرد، له قصته الصغيرة، ولكنها صدى للإنسانية المشتركة وللقصة الإنسانية الكبرى.

الإمبريالية (الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية):

«الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية» هي النتيجة الحتمية للعلمانية الشاملة التي تنزع القداسة عن العالم وتفصله عن كل القيم الأخلاقية والإنسانية، وتُحوسل

الطبيعة والإنسان، وتحاول التحكم فيهما والهيمنة عليهما لصالح الأقوى (السوبرمان) أو لصالح أي مطلق علماني (الدولة - العرْق الأرقى . . . إلخ). وقد قامت المنظومة العلمانية الشاملة (في الغرب) بترشيد الداخل الغربي في الإطار المادي، ودجَّنته وحوَّلته إلى مادة استعمالية، ثم جيَّشت الجيوش وهيمنت على العالم بأسره (الطبيعة والإنسان - المصادر الطبيعية والبشرية)، وحوَّلته هو الآخر إلى مادة استعمالية لصالح الإنسان الغربي وحده (باعتباره العنصر الأرقى والأقوى). فالعلمانية الشاملة والإمبريالية وجهان لعملة واحدة.

ونستخدم في هذه الدراسة مصطلح «إمبريالي» للإشارة إلى الإنسان الدارويني صاحب عقلية الغزو والهيمنة والحوسلة.

متتالية العلمنة (الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة):

يتم الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة من خلال عمليات تاريخية طويلة مركَّبة، تأخذ شكل متتالية تاريخية متعددة الحلقات، بعضها واضح ومُحدَّد، والبعض الآخر يَصعُب إدراكه وتحديده. ولكن جوهر هذه العملية هو تصاعُد الترشيد المادي بحيث يصبح كل مجال من مجالات الحياة خاضعًا للقوانين الكامنة فيه، يستمد معياريته من ذاته (أي أن تصاعُد الترشيد هو أيضًا تصاعُد معدلات الحلول)، فيحكم على المجال الاقتصادي بمعايير اقتصادية فقط، وعلى المجال السياسي بمعايير سياسية فقط، وعلى المجال الديني بمعايير دينية فقط . . وهكذا، ويصبح كل مجال مكتف بذاته، ومرجعية ذاته. متماسك بشكل عضوي، لا يعرف ثنائيات ولا ثغرات ولا انقطاعًا (أي أنه يكتسب سمات الطبيعة/ المادة)، منعزل عما سوَّاه من المجالات، لا يربطه رابط بها. وينتج عن هذا الانفصال التدريجي لمختلف مجالات الحياة عن المنظومات الدينية والأخلاقية وعن الغائيات الإنسانية. وهكذا تتفتَّت مجالات الحياة الإنسانية وتتحوَّل إلى مجالات غير متجانسة غير مترابطة. وحينما تواجه الذات الإنسانية العالم تجده منفصلاً عنها، غريبًا عليها، مفتتًا، مجرد مادة نسبية محايدة خاضعة لحركة المادة وحسب. ويواكب عملية التفتت هذه تعدد المراكز ومواضع الحلول، فتغدو تارةً الدولة

المركزية، وأخرى الدافع الاقتصادي، وثالثة الدافع الجنسي، ورابعة الذات الإنسانية، وخامسة المجتمع . . وهكذا. ويؤدي تعدد مراكز الحلول إلى تعددية مفرطة تولِّد حالة ما بعد الحداثة، وذلك حين تصبح كل الأمور مطلقة، ومن ثَمَّ تصبح كل الأمور متساوية، أي نسبية. ويواجه الإنسان عالمًا بلا مركز، تتحكم فيه الصدفة.

العلمنة البنيوية الكامنة:

يُلاحَظ أن معظم الناس لا ينادون، في أغلب الأحيان، إلا بالعلمانية الجزئية وحسب، إذ لا يجرؤ أحد، إلا قلة نادرة، على المناداة بالعلمانية الشاملة (الطبيعية ـ العدمية ـ المتجاوزة للأخلاق)، بماديتها الصارمة وعدائها الشرس للإنسان. ولكن، على مستوى الواقع الفعلي في المجتمع الحديث، يخضع السواد الأعظم من الناس لعمليات علمنة كامنة (نسميها «علمنة بنيوية كامنة») هي في الواقع تعبير عن نموذج العلمانية الشاملة وليس العلمانية الجزئية.

وهذه العلمنة تقوم بها مؤسسات عديدة من بينها الدولة المركزية (بمؤسساتها الأمنية والتربوية التي تزداد مركزية وقوة على مر الأيام) وقطاع اللذة (الذي تصل أذرعته الأخطبوطية إلى كل مكان وإلى مجالات الحياة الإنسانية الخاصة والعامة كافة) والمؤسسات الإعلامية.

ولعل أهم آليات هذه العلمنة البنيوية الكامنة الشاملة الكاسحة هو قطاع اللذة ككل، وخصوصًا الأفلام الأمريكية والبرامج والإعلانات التليفزيونية التي تصل إلى السواد الأعظم من البشر، وتقوم بإعادة صياغة رؤيتهم لأنفسهم (عادةً في إطار دارويني أو فرويدي أو برجماتي) بشكل بنيوي كامن غير واع ـ وربما لا يوافقون عليها إن هم أدركوا تضميناتها الفلسفية والمعرفية والأخلاقيةـ، ولكنه شامل. ونحن نرى أن عمليات الأمركة والعولمة هي في جوهرها عمليات علمنة شاملة كامنة تؤدي إلى إلغاء كل الثنائيات والخصوصيات الدينية والقومية، وهذا هو جوهر النظام العالمي الجديد.

التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع:

تُعيِّن النماذج الحلولية الكمونية عنصرين أو ركيزتين أساسيتين تجعلهما موضع الحلول والكمون والإطلاق، أحدهما هو الإنسان الذي يمكن أن يكون مرجعية ذاته، والذي يمكنه أن يولِّد معياريته من داخل ذاته. والركيزة الأخرى هي الطبيعة/ المادة، التي يمكن أن تكون مرجعية ذاتها، والمصدر الوحيد للمعيارية.

وقد منح هذا النموذج (في مراحله الأولى) الإنسان مركزية في الكون، وأسبقية على الطبيعة/ المادة، وقدراً من المطلقية باعتباره كائناً عاقلاً، قادراً على استخدام عقله في دراسة الطبيعة/ المادة وفهمها وتجاوزها وتسخيرها لصالحه، وعلى توليد معيارية إنسانية مستقلة عن قوانين الطبيعة. ومن ثَمَّ ظهرت الفلسفة الإنسانية (الهيومانية)، وأصبحت رؤيةَ الإنسان الغربي الأساسية في بداية مشروعه التحديثي، وهي رؤية يتمركز فيها الإنسان حول ذاته الإنسانية.

ورغم أن الفلسفة الهيومانية تدور في إطار مادي (واحدي بسبب ماديته)، فإنها بإعلانها انفصال الإنسان عن الطبيعة/ المادة واستقلاليته عنها ومقدرته على تجاوزها، بل وعلى تجاوز تاريخه، خلقت قدراً من الثنائية داخل النموذج المادي الواحدي، بل واستعادت مفهوم قداسة الإنسان وقدراً من الميتافيزيقا الإنسانية، ومن ثم أصبح من الممكن تأسيس منظومات أخلاقية. وقد تدهورت الواحدية الإنسانية وتحولت إلى واحدية إمبريالية حين أعلن الإنسان الغربي أنه مركز الكون وموضع الحلول.

ولكن النموذج الواحدي المادي جعل الطبيعة/ المادة هي أيضاً مركز الكون، وهو ما يعني أسبقيتها على الإنسان، وأن الإنسان ليس مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/ المادة (الواحدية الموضوعية المادية). وقد نشأت عن هذا الثنائية الصلبة، التي صُفيت لصالح الطبيعة/ المادة فهيمنت الواحدية المادية تماماً وقد واكبت هذا تغيرات عميقة دَعَمت هذا الوضع الجديد. فبعد تأكيد مركزية الإنسان في الكون وأسبقيته على الطبيعة يكتشف الإنسان أن قوانين العقل الإنساني هي نفسها قوانين الطبيعة/ المادة (فعقله جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة)، والذات الإنسانية هي موضوع طبيعي/ مادي. وأن عقل الإنسانَ الطبيعيَّ/ الماديَّ هو أيضاً طبيعي/ مادي،

لا يمكنه تجاوز الطبيعة/ المادة، والحيز الوحيد الذي يتحرك فيه هو الحيز الطبيعي/ المادي، وآفاقه المعرفية والأخلاقية تحدها حدود الطبيعة/ المادة، ومهمته من ثَمَّ هي معرفة الطبيعة/ المادة وقوانين حركتها المنفصلة عن العقل الإنساني وعن الغائيات الإنسانية وعن القيم الإنسانية ـ التي تحولَّت كلها إلى مجرد أوهام ولَّدها الإنسان في اللحظات الهيومانية التي توهَّم فيها استقلاله عن الطبيعة/ المادة!ـ. فالعقل الإنساني المادي لا يُولِّد معياريته وقيمه وغائيته من داخل ذاته، وإنما يستمدها من الطبيعة/ المادة. وهي معيارية وقيم وغائيات متحررة تمامًا، من أوهام الإنسان عن نفسه وعن مركزيته. وهكذا يؤدي التمركز حول الذات الإنسانية (الطبيعية/ المادية) إلى التمركز حول الموضوع (الطبيعي/ المادي)، واختفاء الحيز الإنساني تمامًا، وهيمنة الواحدية المادية.

الجماعات الوظيفية:

«الجماعة الوظيفية» هي مجموعات بشرية صغيرة يقوم المجتمع التقليدي بإسناد وظائف شتى إليها يرى أعضاء هذا المجتمع أنهم لا يمكنهم الاضطلاع بها لأسباب مختلفة. قد تكون هذه الوظائف مشينة في نظر المجتمع ولا تحظى بالاحترام في سُلَّم القيم السائدة (التنجيم ـ البغاء ـ الربا)، وقد تكون متميِّزة ذات حساسية خاصة (الطب، وخصوصًا أطباء النخبة الحاكمة ـ حرس الحاكم ـ القتال ـ السفراء والجواسيس)، وقد يتطلب الاضطلاع بها قدرًا عاليًا من الحياد والتعاقدية لأن المجتمع يريد الحفاظ على قداسته وتراحُمه ومثالياته (التجارة والربا). وقد يلجأ المجتمع إلى استخدام العنصر البشري الوظيفي لملء فجوة أو ثغرة تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته من ناحية، ومقدرته على إشباع هذه الرغبات والوفاء بها من ناحية أخرى (الحاجة إلى مستوطنين جدد لتوظيفهم في المناطق النائية ـ خبرات غير متوافرة ـ الحاجة إلى رأس مال). كما أن المجتمع يقوم بإسناد الوظائف ذات الحساسية الخاصة وذات الطابع الأمني (حرس الملك ـ طبيبه ـ السفراء والجواسيس) إلى أعضاء الجماعات الوظيفية. ويمكن أن تكون الوظيفة التي تُسنَد إلى أعضاء الجماعة الوظيفية مشينة ومتميِّزة وحساسة في آن

واحد (مثل الخصيان والوظائف الأمنية على وجه العموم). كما أن المهاجرين عادةً ما يتحولون إلى جماعات وظيفية (في المراحل الأولى من استقرارهم في وطنهم الجديد)، لأن الوظائف الأساسية عادةً ما تكون قد شُغلَت من قبَل أعضاء المجتمع المضيف. ويحاول الاستعمار دائمًا أن يحوِّل أعضاء الأقليات إلى جماعات وظيفية تضطلع بوظائف يسندها إليها وتتمتع بمزايا خاصة حتى تدين له بالولاء.

ويتوارث أعضاء الجماعة الوظيفية الخبرات في مجال تَخصُّصهم الوظيفي عبر الأجيال ويحتكرونها بل ويتوحَّدون معها، وفي نهاية الأمر يكتسبون هويتهم ورؤيتهم لأنفسهم منها. وهي عملية يساعد عليها مجتمع الأغلبية نفسه، لأنه يُعرِّف عضو الجماعة الوظيفية من خلال وظيفته وحسب (لا من خلال إنسانيته المتكاملة)، وبذلك يصبح عضو الجماعة الوظيفية إنسانًا ذا بُعد واحد، يمكن اختزال إنسانيته إلى هذا البُعد و المبدأ الواحد وهو وظيفته.

ويُلاحَظ أن أعضاء الجماعات الوظيفية شخصيات متحوسلة منعزلة مغتربة لا جذور لها ولا ولاء، ينظرون لأنفسهم باعتبارهم كيانًا مهمًا مستقلاً. ولكنهم، في الوقت نفسه، ينظرون إلى أنفسهم في علاقتهم بالمجتمع المضيف باعتبارهم مادة تُوظَّف. وتكون رؤية أعضاء الجماعات الوظيفية في الغالب رؤية حلولية كمونية واحدية، فالحلولية تجعل عضو الجماعة الوظيفية موضع الحلول الإلهي (مكتف بذاته، مرجعية ذاته)، عضواً في شعب مختار، مما يجعل من السهل عليه تَحمُّل وضعه المؤلم وعلى الدخول في علاقة تعاقدية صارمة لا تراحم فيها مع المجتمع. ورغم هذا أو ربما بسببه ينظر أعضاء الجماعة الوظيفية إلى العالم وإلى أعضاء مجتمع الأغلبية باعتبارهم مادة نافعة يمكن استغلالها والاستفادة منها.

وعضو الجماعة الوظيفية إنسان اقتصادي محض له بُعد واحد (وظيفة محدَّدة) متحرِّر من القيم الأخلاقية السائدة، يُكرِّس ذاته، لمنفعته ولذته ويؤمن بالنسبية الأخلاقية وبازدواجية المعايير وبالحتمية، ويتسم بالحركية، ومرجعيته النهائية في علاقته بالمجتمع المضيف مرجعية مادية. ولكل ما سبق نجد أن أعضاء الجماعة

الوظيفية يكونون عادةً من حملة الفكر العلماني الشامل. وما يجمع النماذج الثلاثة الأساسية في رؤيتنا (الجماعة الوظيفية ـ الحلولية ـ العلمانية الشاملة) أنها تؤدي في نهاية الأمر إلى الواحدية وإلى استيعاب الأجزاء والتفاصيل في الكل، والخاص في العام، والإنساني في الطبيعي.

الإنسان الوظيفي:

«الإنسان الوظيفي» هو عضو الجماعة الوظيفية. وهو لا يختلف كثيراً عن الإنسان الطبيعي أو التنويعات المختلفة عليه، ولكنه لا يُعرَّف في إطار وظائفه البيولوجية أو دوافعه الغريزية المادية، وإنما في إطار ما يوكل إليه من وظائف أو أدوار اجتماعية. وإذا كان الإنسان الطبيعي ليست له حدود مغايرة لحدود الطبيعة/ المادة، وإذا كان فضاؤه هو الفضاء الطبيعي/ المادي، فعضو الجماعة الوظيفية لا يختلف عن ذلك كثيراً، فهو يكرِّس حياته لأداء وظيفته، وتصبح حدودها حدودَه وفضاؤها فضاءَه. وإذا كان الإنسان الطبيعي يستمد معياريته من الطبيعة، فالإنسان الوظيفي يستمد معياريته من وظيفته. وإذا كان الإنسان الطبيعي يذعن للقانون الطبيعي العام، فإن الإنسان الوظيفي يذعن لقانون الوظيفة. إن «المبدأ الواحد الكامن في الطبيعة/ المادة» في حالة الإنسان الطبيعي يصبح «المبدأ الواحد الكامن في الوظيفة» في حالة الإنسان الوظيفي.

وبالجملة؛ فإن كلاً من الإنسان الطبيعي والوظيفي إنسان أحادي البُعد، خاضع للقانون العام وللحتميات الخارجية، وكلاهما مغسول تمامًا في الرشد المادي والتعاقد الصارم. وكلاهما تم استيعابه في برنامج محدد (طبيعي/ مادي أو وظيفي) تم ترشيدهما في إطاره، ولا يمكنهما تجاوزه. ولذا فالإنسان الطبيعي يذعن للقانون الطبيعي، والإنسان الوظيفي يذعن لقانون الوظيفة.

ووصف الإنسان الطبيعي والوظيفي يبيِّن العلاقة بينهما وبين الحلولية الكمونية. فكلاهما يتبع المبدأ العام الكامن في العالم أو الوظيفة، أي في شيء مجرد خارج عنهما تمامًا، ولكنه لا توجد مسافة تفصلهما عن هذا الكل العضوي الشامل الذي لا يعرف الانقطاع أو الفراغات أو الثنائيات. ولذا فالإنسان

الطبيعي أو الوظيفي ينحل ويذوب في المبدأ الواحد، إلى أن يتوحَّد به تمامًا. ويسود في العالم جوهر واحد.

والتصوف الحلولي الكموني الواحدي يخلق نوعًا من التبادل الاختياري بين الإنسان والوظيفة، فالإنسان الوظيفي يُكرِّس جُلَّ حياته لوظيفته ويُرشِّد حياته في ضوئها، فهو متوحِّد بها لا توجد مسافة بينه وبينها. والمتصوف الحلولي هو الآخر يُكرِّس جُلَّ حياته ليختزل المسافة التي تفصل بينه وبين الإله ليتوحَّد به، وهو يُرشِّد حياته لتحقيق غايته النهائية، أي التوحُّد بالإله ليسود في العالم جوهرًا واحدًا وواحدية صارمة (وهذه هي وحدة الوجود الروحية). ولكن المبدأ الواحد الروحي (الإله) الكامن والحالّ يتحول تدريجيًا، إذ يصبح النجاح في الدنيا علامة على الحلول الإلهي، ثم يضمر الإله تمامًا، ويحل محل المبدأ الواحد الروحي المبدأ الواحد الكامن في المادة (الربح ـ التراكم)، ويستمر الإنسان في تكريس ذاته وترشيد حياته في ضوء المبدأ الواحد المادي. وفي النهاية، يمكن القول بأن الإنسان الذي يتحرك في إطار العلمانية الشاملة هو ذاته الإنسان الوظيفي.

التحديث والحداثة وما بعد الحداثة:

«التحديث والحداثة وما بعد الحداثة» هي مراحل ثلاثة في متتالية العلمانية. فالعلمانية ليست جوهرًا ثابتًا يتبدَّى كله في عالم التاريخ دفعة واحدة، وإنما هي متتالية تتحقق حلقاتها تدريجيًا عَبْر الزمان، فمن عالم الاقتصاد إلى عالم السياسة إلى عالم الوجدان والأحلام، ثم أخيرًا عالم السلوك في الحياة العامة والخاصة. وحينما تسري قوانين العلمانية الشاملة على مجال من مجالات النشاط الإنساني، فإن هذا المجال ينفصل عن المعيارية والغائية الدينية والأخلاقية والإنسانية، فتختفي منه المرجعية الإنسانية، ويصبح مرجعية ذاته ويستمد معياريته من شيئيته. فتصبح المعايير في المجال الاقتصادي اقتصادية، وفي المجال السياسي سياسية، وفي المجال الجمالي جمالية. وهذا ما يُسمَّى «التحييد»، الذي يتصاعد إلى أن يصبح العالم بأسره مجالات محايدة لا يربطها رابط، وتختفي أية معيارية إنسانية عامة، وتتآكل

كل القيم والمفاهيم الكلية، وتسود النسبية التي تنكر على الإنسان المقدرة على تجاوز صيرورة عالم المادة والحركة، فيسقط في قبضتها تمامًا، وتسقط فكرة الحقيقة والحق والخير والجمال والكل، بل وفكرة الطبيعة (البشرية ثم المادية). أي تسقط كل المنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية.. فهي عملية تفكيك كاملة.

وهذا الانتقال من عالم متماسك فيه معيارية (حتى لو كانت مادية)، إلى عالم مفكّك بلا معيارية، هو الانتقال من عصر التحديث (والحداثة) إلى عصر ما بعد الحداثة.

فهرس ألفبائي بالمصطلحات والمفاهيم

الفهرس

المجلد الثاني

الباب الأول : عمليات العلمنة الشاملة

الفصل الأول : الترشيد في الإطار المادي

الفصل الثاني : علمنة الفكر

الفصل الثالث : الدولة المطلقة

الفصل الرابع : الاقتصاد الرشيد

الفصل الخامس : علمنة الرؤية

الفصل السادس : علمنة المجالات الاجتماعية والإنسانية المختلفة

الفصل السابع : الإمبريالية وعلمنة العالم

الفصل الثامن : بعض مؤشرات العلمنة الشاملة وإشكالياتها

الباب الثاني

العلمانية الشاملة واليهود واليهودية والصهيونية

الفصل الأول : العلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية التعاقدية



الفصل الثاني : الجماعات والعقيدة اليهودية وإشكالية ظهور العلمانية

الفصل الثالث : أثر العلمانية الشاملة في العقيدة اليهودية

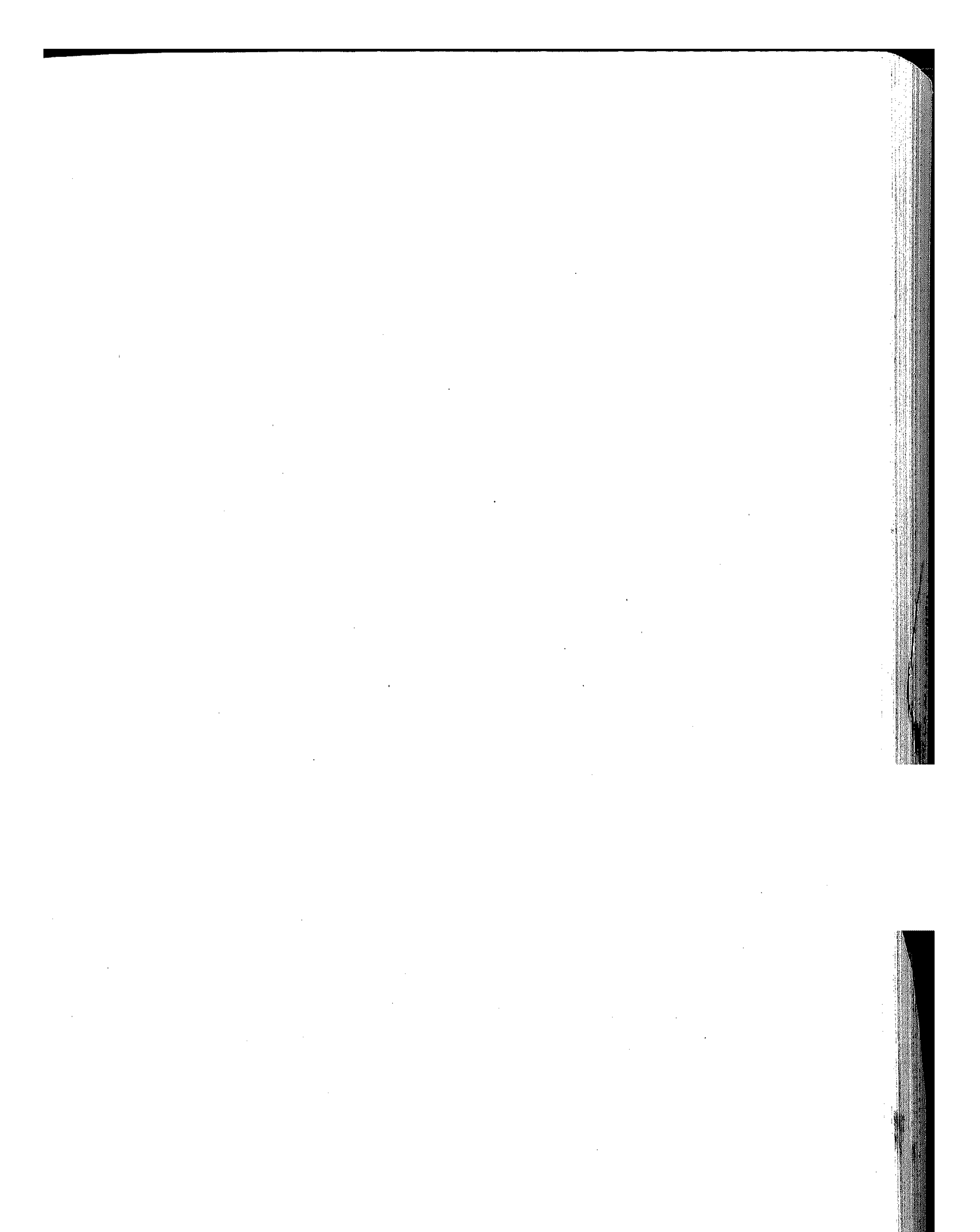
الفصل الرابع : أثر العلمانية الشاملة في الجماعات اليهودية

الفصل الخامس : الصهيونية كحركة علمانية شاملة

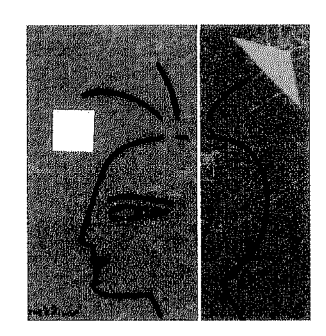
ملحق : تعريف أهم المصطلحات والمفاهيم الأساسية المتواترة


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

رقم الإيداع ٢٠٠٢/١١١٩٢
الترقيم الدولى 7 - 0834 - 09 - 977



مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى - ت:٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ـ٨١٧٢١٣ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥(٠١)



العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة

المجلد الثاني

تحاول هذه الدراسة أن تزيل بعض الغموض المحيط بمصطلح «العلمانية» الذي أصبح واحداً من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي، وأن تصل إلى تعريف مركّب له يتسم بمقدرة تفسيرية عالية. إذ يفرق المؤلف بين ما يسميه «العلمانية الجزئية» (فصل الدين عن الدولة مع التزام الصمت بخصوص القضايا النهائية)، و«العلمانية الشاملة» (فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص، ونزع القداسة عن الإنسان والطبيعة بحيث يتحول العالم بأسره إلى مادة استعمالية يوظفها الأقوى لحسابه).

وتتكون الدراسة من مجلدين يغطي أولهما الأبعاد النظرية لإشكالية العلمانية والتعريفات السائدة بالفعل لكل من مصطلح ومفهوم العلمانية، كما يرصد أ ظهور العلمانية في المجتمعات الغربية والأسباب التي تؤدي إلى انتشارها في المجتمعات الحديثة.

وتنتقل الدراسة في المجلد الثاني من النظرية إلى التطبيق، أي إلى عمليات ال الشاملة والتي هي في جوهرها إعادة صياغة للمجتمع في ضوء النموذج المـ ولا يكتفي هذا المجلد بالتعميم، بل يتطرق إلى عالم التفاصيل المحددة.



6 221102 011815

القاهرة: ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب: ٣٣ البانوراما - تليفون: ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
www.shorouk.com e-mail:dar@shorouk.com